سهيل الحبيّب

الأزمة الأيديولوجية العربية وفاعليتها في مآزق مسارات الانتقال الديمقراطي ومآلاتها



المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

هذا الكتاب

هذا الكتاب محاولة للارتقاء، نظريًا ومنهجيًا وإجرائيًا وتطبيقيًا، بـ «المسألة الأيديولوجية العربية المعاصرة» و«التحليل والنقد الأيديولوجيين»، إلى مستوى الإطار التحليلي والتفسيري، والبرهنة على مدى فاعلية مفترضات هذا الإطار وقواعده المنهجية في مقاربة شطر أساس، على الأقل، من الإشكاليات العينية الملموسة التي تخلّلت المسارات الانتقالية في بلدان الثورات العربية. على أن تكون هذه المحاولة تراكمًا معرفيًا في إطار الدعوة إلى ما سُمي استئناف المشروع النقدي لـ «الأيديولوجيا العربية المعاصرة».

سهيل الحبيّب

حاصل على شهادة الأستاذية ثم على شهادة الدراسات المعمّقة (الماجستير) ثم على شهادة الدكتوراه في اللغة والآداب والحضارة العربية - اختصاص حضارة حديثة. يعمل باحثًا في مركز الدراسات الإسلامية بالقيروان - جامعة الزيتونة تونس. متخصص بدراسة الفكر العربي الحديث والمعاصر وتحقيبه وتصنيفه وتحوّلات الخطاب فيه. صدر له: **خطاب النقد الثقافي في الفكر العربي المعاصر: معالم في مشروع آخر** (2008) و**المفاهيم الأيديولوجية في مجرى حراك الثورات العربية: مقدمات في استئناف المشروع النقدي للأيديولوجيا العربية المعاصر** (2014).



المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

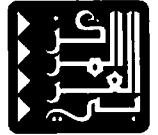
السعر: 14 دولارًا
ISBN 978-614-445-116-8



الأزمة الأيديولوجية العربية
وفاعليتها في مأزق مسارات
الانتقال الديمقراطي ومآلاتها

الأزمة الأيديولوجية العربية وفاعليتها في مآزق مسارات الانتقال الديمقراطي ومآلاتها

سهيل الحبيّب




الفهرسة في أثناء النشر - إعداد المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

الحبيّب، سهيل

الأزمة الأيديولوجية العربية وفاعليتها في مآزق مسارات الانتقال الديمقراطي ومآلاتها/ سهيل الحبيّب.

336 ص. ؛ 24 سم.

يشتمل على ببليوغرافية (ص.289-300) وفهرس عام.

ISBN 978-614-445-116-8

1. الأيديولوجيا - البلدان العربية. 2. البلدان العربية - أحوال سياسية. 3. الديمقراطية - البلدان العربية. 4. الثورات - البلدان العربية. 5. الثورة المصرية (25 يناير 2011). 6. الثورة التونسية (14 جانفي 2011). 7. الماركسية. 8. الشيوعية. 9. السياسة - نظريات. أ. العنوان.

320.509174927

العنوان بالإنكليزية

The Arab Ideological Crisis
and its Influence on the Plight of Democratic Transition

by Souhail Lahbib

الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة عن
اتجاهات يتبناها المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

الناشـر



شارع الطرفة - منطقة 70
وادي البنات - ص. ب: 10277 - الظعاين، قطـر
هاتف: 00974 40356888

جادة الجنرال فؤاد شهاب شارع سليم تقلا بناية الصيفي 174
ص. ب: 4965 11 رياض الصلح بيروت 2180 1107 لبنان
هاتف: 8 991837 1 00961 فاكس: 00961 1991839
البريد الإلكتروني: beirutoffice@dohainstitute. org
الموقع الإلكتروني: www. dohainstitute. org

© حقوق الطبع والنشر محفوظة للمركز

الطبعة الأولى
بيروت، كانون الثاني/ يناير 2017

شكر وامتنان

أعبّر عن شكري وامتناني أولًا للمركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات ولمديره العام الدكتور عزمي بشارة على المنحة البحثية التحفيزية التي رصدت لي من أجل إنجاز هذا العمل. كما أعبّر عن شكري وامتناني ثانيًا لزوجتي نائلة وابنتيْ أماني ولينة على صبرهنّ الجميل لعام ونيف انشغلت فيها تمامًا بهذا الإنجاز على حساب بعض حقوقهنّ عليّ في أحيان كثيرة.

المحتويات

القسم الثالث

من متخيّلات الثورة والديمقراطية العربية إلى صراعات المراحل الانتقالية وتقسيم المجتمعات

مقدمة

مرت أربعة أعوام - عند كتابة هذه السطور - على نجاح حراكات جماهيرية واسعة في أربعة أقطار عربية (تونس ومصر واليمن وليبيا) في إجبار رؤوس أنظمتها الاستبدادية على التنحّي، وفي فتح أوسع مجال على إمكانات التغيير الإيجابي فيها، خصوصًا على إمكان التحوّل الديمقراطي فيها الذي شكّل العنوان الأبرز لهذا التغيير المنشود، على الأقل في شعارات الجماهير المنتفضة وفي ظاهر خطاب الفاعلين السياسيين الرئيسيين في هذه الأقطار. بيد أننا حينما نتأمّل في حصيلة الحراكات الانتقالية التي عرفها هذا الشطر من الوطن العربي خلال هذه الفترة، ندرك من دون شك اتساع المسافة بين «حسابات الحقل» و«حسابات البيدر»، على حدّ تعبير المثل العربي المعروف؛ أي بين آمال التغيير الديمقراطي التي كانت معلّقة على الثورات العربية ومحصّلات المسارات الانتقالية التي جرت في بلدان هذه الثورات. ففي مصر، بعد مرحلة من الصراعات السياسية والمجتمعية العنيفة، أعادت انتخابات أيار/ مايو 2014 التي ظفر بها المشير عبد الفتاح السيسي بنسبة تسعينية الوضع إلى ما قبل ثورة 25 كانون الثاني/ يناير 2011، تقريبًا، مع شروخ عميقة في بنية المجتمع المصري لا نعلم بدقة مدى خطورة تداعياتها على المستقبل المنظور. أما في ليبيا، كما في اليمن، فتدرّجت الأوضاع نحو الفوضى والاقتتال الأهلي الدموي الذي تؤجّجه الصراعات الطائفية ذات الخلفيات الدينية أو السياسية أو القبلية أو المناطقية. وفي خضم هذه الأوضاع تفقد المكاسب الجزئية التي حصدها الشعبان الليبي واليمني من ثورتيهما كل دلالاتها، مثل مكاسب حرية العمل السياسي والانتخابات الحرة

النزيهة في ليبيا، ومكاسب وثيقة مخرجات الحوار الوطني في اليمن (ولا سيما المتعلّقة بالمرأة والشباب).

أما المسار الانتقالي التونسي فكان المسار الوحيد الذي أبدى ممانعة عن السقوط المدوي الذي انتهت إليه المسارات الأخرى، على الرغم من أنه عرف صراعات مماثلة (سياسية واجتماعية ودينية وعشائرية ومناطقية). غير أن درجة نفاذ هذه الصراعات في بنية المجتمع التونسي كانت أقل من نفاذها في باقي مجتمعات بلدان الثورات العربية[1]. ثم إن التوافق بين الأطراف السياسية التونسية كان أوفر حظًا ممّا كان عليه بين النخب المصرية أو اليمنية أو الليبية. ونجح المجلس الوطني التأسيسي التونسي في إقرار دستور نُعت بـ «دستور توافقي»، كما نجح «الحوار الوطني» الذي قادته منظمات من المجتمع المدني في إقرار حكومة محايدة قادت مرحلة انتقالية ثالثة إلى نهاية عام 2014؛ إذ أنجزت انتخابات تستجيب لمواصفات الانتخابات الديمقراطية كلها، وقبلت نتائجها القوى كلها، وأفضت إلى التداول السلمي للسلطة. وتحقّقت هذه النجاحات، على الرغم مما عرفته تونس من صعوبات اقتصادية كبيرة وتهديدات إرهابية حقيقية.

إن هذا «الاستثناء التونسي» لا ينفي مطلقًا أن أزمات حقيقية وخطرة طبعت المسارات الانتقالية التي شهدتها بلدان ثورات الربيع العربي، ومنها المسار التونسي الذي كاد ينهار أكثر من مرة لولا عوامل موضوعية نقدّر أنها أدت دورًا حاسمًا في إنقاذه، وفي إبقاء أمل تثبيت التحوّل الديمقراطي فيه قائمًا. وسنعود في خاتمة هذا الكتاب إلى هذه العوامل التي نرى أنها كانت محدّدة، إلى حدّ اللحظة،

(1) هذا أمر واضح للعيان في تقديرنا. يكفي أن نذكّر بالهبّتين الشعبيتين الكبريين اللتين أعقبتا اغتيال شكري بلعيد (زعيم حزب الوطنيين الديمقراطيين الموحّد) في شباط/ فبراير 2013 ومحمد البراهمي (زعيم التيار الشعبي) في تموز/ يوليو 2013. وترجمت هاتان الهبتان عمق رفض المجتمع التونسي ظاهرة الاغتيال السياسي التي بقيت محدودة فيه. من ناحية أخرى، يمكن أن نذكر أن على الرغم من درجة الاحتقان التي وصلت إليها العلاقات بين الأطراف السياسية في تونس (ومن مظاهرها أعمال عنف متفرقة بين إسلاميين وعلمانيين)، فإن الأمر لم يتطوّر إلى مستوى عنف أهلي في الشوارع (كما حدث في مصر).

في حدوث هذا «الاستثناء التونسي»، وذلك بعد أن نعرض في متن الكتاب معالم مقاربتنا لأزمة المسارات الانتقالية في بلدان الثورات العربية.

أنجزنا هذه المقاربة في سياق بروز المآلات المأزومة التي تدرّجت إليها المسارات الانتقالية الجارية في بلدان الثورات العربية، وهو السياق الذي بدأ فيه منطق التيئيس والإحباط يأخذ بالتدريج مكان منطق التمجيد والإغراق في التفاؤل الذي طغى على الخطابات السياسية والثقافية العربية في قراءاتها الموجة الثورية العربية الراهنة. فبعد فترة وجيزة هيج فيها اندلاع هذه الثورات المتخيلات التي أغرق بعضها في الطوباوية (قدوم عصر الهيمنة العربية الإسلامية المخلّص العالم من شرور الهيمنة الغربية العلمانية)، أعادت محصّلات المراحل الانتقالية التي أعقبت هذه الثورات إلى السطح «صدقية» النظريات الأكثر تشاؤمًا والأكثر عنصرية في «مقاربة» الحالة العربية المعاصرة، ومنها نظرية «الاستثناء العربي» التي تفترض أن المجتمعات العربية غير قابلة حتى للارتقاء إلى مستوى أصبح اليوم «متاحًا للبشرية جمعاء»، وسائدًا في أغلب أرجاء المعمورة؛ أي الارتقاء إلى مستوى المجتمعات الوطنية والمواطنية التي يتعايش أبناؤها في ظل نظام ديمقراطي تعدّدي تُحترم فيه الحريات والحقوق وتُتداول فيه السلطة السياسية سلميًا.

ضمن هذا السياق تابعنا في هذا الكتاب ما كنّا قد بدأناه، منذ كانون الثاني/ يناير 2011، من كتابات[2] حاولت أن تقارب الحراكات الثورية والانتقالية العربية الراهنة من منظور نقدي إشكالي يسعى إلى فهم الظواهر والوقائع التي تخلّلت هذه الحراكات وتفسيرها، لا من منطلق «حيادي» مزعوم، بل من منطلق الانتصار الواعي والمعلن لإرادة التغيير - التغيير الديمقراطي بالذات - التي أفصحت عنها قطاعات واسعة من الجماهير المنتفضة في أكثر من بلد عربي. واخترنا الانتصار للثورات العربية منذ بدايتها عبر الاجتهاد في تقصّي ما يمكن أن يعترضها من صعوبات وإشكالات آتية من طبيعة الوعي الأيديولوجي الذي يحرّك النخب

(2) سهيل الحبيّب، المفاهيم الأيديولوجية في مجرى حراك الثورات العربية: مقدمات في استئناف المشروع النقدي للأيديولوجيا العربية المعاصرة (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2014).

السياسية والثقافية والاجتماعية الأكثر فاعلية وتأثيرًا في مشاهد بلدان الثورات العربية. في بداية الأمر، كان الخطاب النقدي الذي حاولنا الانخراط فيه يواجه، بصورة أساسية ومباشرة، خطاب التمجيد المنتشي بالحدث الثوري العربي و«آفاقه المرعبة والمذهلة»، بحسب عبارة الرئيس التونسي السابق المنصف المرزوقي[3]. أما اليوم، فإن هذا الخطاب النقدي يجد نفسه في مواجهة أساسية ومباشرة مع خطاب بثّ اليأس والإحباط المستند إلى ظواهر الانتكاس والتردّي الغالبة على مجريات المراحل الانتقالية التي شهدتها أقطار الثورات العربية.

لا يعني التحوّل من مقارعة خطاب التمجيد إلى مقارعة خطاب الإحباط، بالنسبة إلينا، تحوّلًا في السياق النظري والمعرفي والمنهجي؛ ذلك أن هذين الخطابين ليسا، في حقيقة الأمر، إلا وجهين لعملة واحدة يجسدها التعامل مع الحراكات الثورية والانتقالية العربية الراهنة بأشكال مختلفة من المنطق اللاعلمي واللاتاريخي، وتبدو معها هذه الحراكات كأنها ظواهر تستعصي على التعقّل والفهم والتفسير والتحليل والتوجيه والترشيد. وينسحب الأمر على التعامل مع الثورات العربية بمنطق «المنّة الإلهية» الخارقة قواعد الحراك البشري الاجتماعي والتاريخي، أو بمنطق «الوعي الطبقي» - أو «الوعي القومي» - الذي خرج فجأة كخروج المارد من قمقمه لا توقفه أي قوة على الأرض. كما ينطبق الأمر على التعامل مع مظاهر الفشل والانتكاس في المراحل الانتقالية التي تلت هذه الثورات بمنطق «الابتلاء الجديد» الذي لا يعرف حكمته إلا الله، أو بمنطق استثناء العرب (أو المسلمين)[4] من إمكان الصيرورة إلى التحوّل الديمقراطي على غرار غيرهم من شعوب المعمورة المعاصرة، لأسباب هيكلية أو بنيوية تتعلّق ببنى ثقافية أو دينية قارة لاتاريخية.

نقدّر أن إشاعة خطاب بثّ اليأس من إمكانات التغيير الإيجابي في الوطن

---

(3) منصف المرزوقي، «الآفاق المرعبة والمذهلة للثورة العربية،» الجزيرة.نت، 10/ 3/ 2011، على الرابط: <http://bit.ly/1KboL3P>.

(4) أربكت التجربتان التركية والماليزية أطروحة «الاستثناء الإسلامي» وجعلتا الحديث يتجه أكثر نحو «الاستثناء العربي».

العربي اليوم لا يمكن إلا أن تزيد الاقتناع بأهمية الموقف النقدي الذي يتعامل مع الحراكات الثورية العربية الراهنة بوصفها ظواهر اجتماعية تدخل في نطاق الممكن البشري التاريخي، ويعالج مشكلات مراحلها الانتقالية وانتكاساتها بوصفها ظواهر من الجنس نفسه؛ أي بوصفها قابلة للفهم والتفسير من منظور اجتماعي تاريخي حركي نسبي. ومن ثمّ، فإن هذه المشكلات والانتكاسات قابلة للتجاوز عبر إصلاح السياسات وترشيد السلوكات والممارسات الاجتماعية. هذا الموقف النقدي الذي يستلهم روح العلوم الإنسانية والاجتماعية المعاصرة، إنما هو وحده القادر على مواجهة خطاب الإحباط، والتأسيس لخطاب التفاؤل بإمكان تجسيم إرادة التغيير الإيجابي التي أفصحت عنها الجماهير المتفضة في أكثر من قطر عربي، فمن دون أنسنة ظواهر الثورات العربية ومراحلها الانتقالية و«أرخنتها»، لا يمكن أن تكون هذه الظواهر في متناول الفعل البشري الإرادي والواعي.

بيد أنه لا يكفي اليوم النص على الأبعاد الإنسانية والاجتماعية والتاريخية لظواهر الثورات العربية ومراحلها الانتقالية حتّى ننتصر للمشروع التغييري الذي بشّرت به هذه الثورات ضد خطابات الإحباط؛ ذلك أن التحدّي الأكبر يكمن في القدرة على إنتاج نماذج تحليلية، بالمعنى المتداول في العلوم الإنسانية والاجتماعية المعاصرة، تكون قادرة على الإحاطة بالوقائع والظواهر الانتكاسية في المراحل الانتقالية الجارية ببلدان هذه الثورات؛ أي قادرة على تفسير شطر من هذه الوقائع والظواهر، على الأقل، وتعيين أسبابها ومسبباتها العميقة، ومن ثمّ تحديد سبل تلافيها. وفي هذا السياق، يجدر بنا التمييز بين منطق العلوم الإنسانية القائم على الإيمان بقابلية الظواهر الاجتماعية - من حيث هي ظواهر بشرية تاريخية - للفهم والتفسير والتوجيه والإصلاح والترشيد من جهة، وما ينتجه هذا المنطق العام من نماذج تحليلية وتفسيرية تشتغل على ظواهر اجتماعية تاريخية عينية، وتنطلق من محدّدات نظرية مخصوصة، وتطبّق طرائق ومقولات منهجية معلومة من جهة أخرى. إن منطق العلوم الإنسانية والاجتماعية «مطلق» - إن صحت العبارة - بينما نماذجه النظرية والمنهجية والتطبيقية نسبية ومتغيرة وفق تغير الظواهر الاجتماعية وسياقاتها التاريخية.

على هذا النحو، إذا كنا اليوم مقتنعين بأن الخطاب النقديَ المتشبّع بروح العلوم الإنسانية المعاصرة هو وحده القادر على إبقاء جذوة الأمل حية في مشروع التغيير الذي أبانت عنه الجماهير العربية المتفضة، فإن هذا لا يعني مطلقًا أن الطريق سالكة في وجه هذا الخطاب النقدي أو العلمي الإنساني المهتم بظواهر الثورات العربية ومراحلها الانتقالية؛ ذلك أن ثمة صعوبات وتحديات كبيرة لا بدّ من إدراكها في هذا الإطار، لعل أخطرها في تقديرنا، اعتماد نماذج أو مناويل تفسيرية جاهزة وتطبيقها على هذه الظواهر من دون مراعاة خصوصياتها الاجتماعية وطبيعة سياقاتها التاريخية، لأن اعتماد المناويل الجاهزة قد يؤدي، عند التطبيق، إلى نتائج عكسية يمكن أن تغذّي، من حيث لا تدري، مقولة «الاستثناء العربي». بمعنى آخر أكثر تخصيصًا في السياق الذي نحن فيه، نقول إذا كانت المراحل الانتقالية التي تلت الثورات العربية الراهنة رفعت شعار التحوّل الديمقراطي بوصفه العنوان الأبرز لها، فإن ذلك لا يعني مطلقًا أن هذه المراحل وإشكالاتها يمكن معالجتها عبر سحب النماذج التفسيرية التي اعتمدتها العلوم الاجتماعية والتاريخية والسياسية المعاصرة في تحليل التحوّلات الديمقراطية التي عرفتها بلدان عدة في عالمنا المعاصر، ولا سيما تلك التي تندرج تحت ما يسمى «الموجة الثالثة».

لا مفرّ لنا، في هذه المقدمة، أن نعتمد عينة من التطبيقات الجاهزة التي مورست في مقاربة المراحل الانتقالية العربية الجارية، وذلك من أجل أن نستدلّ على أن المقاربات النقدية والعلمية الإنسانية لهذه المراحل مسألة أعقد، وتستدعي اجتهادًا وبحثًا وتفكيرًا أكثر من اعتماد نماذج تفسيرية جاهزة، حتى إن بدت نماذج مغرية بنجاحاتها في تحليل أكثر من مرحلة انتقال ديمقراطي شهدها العالم المعاصر؛ مثل أنموذج التفسير المؤسسي الذي طبّقه حسن الحاج علي، في ورقته الموسومة «مراحل انتقال الثورات العربية: مدخل مؤسسي للتفسير»[5]. وكانت

(5) حسن الحاج علي، «مراحل انتقال الثورات العربية: مدخل مؤسسي للتفسير،» الورقة الأولى الفائزة بالجائزة العربية للعلوم الاجتماعية والإنسانية في دورتها الثالثة (2013-2014) عن موضوع «أطوار التاريخ الانتقالية». واطلعنا على هذه الورقة من خلال الحامل الرقمي الذي وزّعه المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات على المشاركين في المؤتمر السنوي الثالث للعلوم الاجتماعية والإنسانية =

الورقة قد انطلقت من مفترضات هذا الأنموذج التفسيري (أو هذا البراديغم) وقواعده التي تقول إن «مخرجات الفترة المفصلية تتوقّف على ثلاثة عواملَ هي: الإرث المؤسسي الذي خلّفته الدولة القديمة، وطبيعة التغيير الثوري الذي يؤثّر في وجود آليات للتغذية الاسترجاعية أو عدمها، وتحالفات النخب».

بناء على هذه المفترضات والقواعد يشتقّ الكاتب المشكلة البحثية للورقة التي يراها كامنة «في أن تغيير الأنظمة على الرغم من وقوعه في بلدان الثورات العربية، فإنه قد لا يُفضي بالضرورة إلى إقامة مؤسسات جديدة». ويعتمد الباحث مفهومًا للمؤسسة «يشير إلى النظم الرمزية والسلوكية التي تتضمن قواعدَ ترتبط بآليات تنظيمية من شأنها أن تؤثّر في الأفراد من خلال تحفيزهم للقيام بأدوار وروتين واتّباع سلوك محدّد. وتشمل المؤسسات النظم الحزبية والدساتير والمنظمات المالية. ويرمي التحليل إلى إظهار كيف يمكن لواحد أو أكثرَ من هذه السمات المؤسسية أن يؤثّر في تفاعل سياسي بعينه ويفضي إلى نتائجَ محدّدة. لا تؤمن المؤسسية التاريخية أن المؤسسات هي المتغيرات الوحيدة في تحليل المخرجات السياسية، لكنها تعتقد أنها متغيرات وسيطة يدور عبرها الصراع حول المصالح والأفكار والقوّة. ولا تكمن أهمّية المؤسسات في كونها مراكزَ نشاط سياسي فقط، بل لأنها كذلك، توفّر الحوافز والمحدّدات للفاعلين السياسيين، وبالتالي تهيكل النشاط السياسي».

على الرغم من الثراء المعرفي والإبيستمولوجي الذي يتميز به هذا المفهوم لـ «المؤسسة»، كما ينقله الحاج علي عن الدراسات المتخصصة، فإن تطبيقه إجرائيًا من الباحث أفضى إلى اختزاله في الأبعاد المادية، وعلى وجه التحديد، في بعد فهم المؤسسة - أو المؤسسات - من حيث هي مظهر عاكس لصراعات قائمة بين قوى اجتماعية مادية؛ ذلك أن الورقة عالجت، عمليًا، إشكاليات التحوّل

= (تونس 20-22 آذار/ مارس 2014). وما سيأتي بين مزدوجين «...» في ما يلي من سطور في هذه المقدمة هو نقل حرفي من تلك الورقة. وأعيد نشر هذه الورقة في كتاب: إدريس لكريني [وآخ]، أطوار التاريخ الانتقالي: مآل الثورات العربية (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2015)، ص 65-110.

المؤسساتي في بلدان الثورات العربية انطلاقًا من رؤية مؤداها «إن التغير في هياكل القوّة في النظام يفسر التحوّل في المؤسسات أو إعادة إنتاجها في حالات الانتقال العربية. فالمؤسسات الاجتماعية تعكس توزيع القوى في المجتمع، وهذا التوزيع هو الذي يجعل الفاعلين الأكثر قوّة يفرضون مصالحهم المؤسسية على الفاعلين الأقلّ قوّة».

لقد ظهر منزع الاقتصار على هذا البعد الصراعي الاجتماعي المادي جليًا في العنصر الذي تناول فيه الباحث «إرث مؤسسات الدولة القديمة» في كل من مصر وتونس وليبيا، بوصفه متغيرًا من المتغيرات الرئيسة في فهم المسارات الانتقالية التي عرفتها هذه البلدان. ففي هذا العنصر لم يقع الحديث إلا عن دول «باطشة تستخدم جهازًا بيروقراطيًا متضخّمًا، ومؤسسات أمنية كبيرة، وسجونًا قاسية لتضمن استمرارها في السلطة». ولا نظفر، في ثنايا حديث الباحث عن الإرث المؤسساتي للدولة القديمة في بلدان الثورات العربية، بما يمكن إدراجه ضمن جنس «النظم الرمزية والسلوكية التي تتضمّن قواعدَ ترتبط بآليات تنظيمية من شأنها أن تؤثّر في الأفراد من خلال تحفيزهم للقيام بأدوار وروتين واتّباع سلوك محدّد». فإرث الدولة القديمة في مصر الذي عرقل التحوّل الديمقراطي - أو ما يسمّى «الدولة العميقة» - لا يزيد على «شبكة من مصالح الشركات والأعمال، والأسر النافذة، والبيروقراطية الراسخة. وتأتي في قلب الدولة العميقة المؤسسة العسكرية والقضاء والأجهزة الأمنية التي تشمل الأمن والشرطة وقوّات الاحتياطي المركزي».

انعكس هذا الفهم المادي للإرث المؤسسي للدولة القديمة، انعكاسًا مباشرًا، في نتائج الورقة التي تقول أولاها: «كلّما كان إرث مؤسسات الدولة القديمة موجودًا - وخاصّة طبيعة العلاقات العسكرية المدنية - وكانت طبيعة التغيير الثوري محدودة مع وجود استقطاب وعدم تجانس بين النخب، أدّى ذلك إلى إعادة إنتاج النظام القديم جزئيا أو كلّيًا - حالة مصر - وذلك بسبب وجود آليات تغذية استرجاعية قوية. أمّا إذا كان إرث المؤسسات ضعيفًا - خاصّة ضعف دور الجيش في السياسة - مع تغيير ثوري محدود، ووجود قابلية للتوافق بين

النخب، فإن المؤسسات تتكيف مع البيئة السياسية الجديدة - حالة تونس - وفي حالة انعدام إرث المؤسسات القديمة ووجود تغيير ثوري كبير مع عدم تجانس النخب، فإن الدولة تجابه أحد خيارين: قيام مؤسسات جديدة، أو الدخول في حالة من الاضطراب وعدم الاستقرار - حالة ليبيا - إذا استمرّت غلبة المجتمع في ليبيا في ظلّ ضعف الدولة بعد انهيار النظام السياسي السابق».

تكمن القوة التفسيرية لهذا المتغير الأول المتعلّق بـ «الإرث المؤسسي»، في قدرته على استيعاب جوانب من مآلات المسارين الانتقاليين المصري والتونسي، وذلك من منطلق أن الصراع الذي أجهض التجربة الديمقراطية في المسار المصري يمكن أن يأخذ عنوانًا مؤسسيًا؛ أي عنوان الصراع بين مؤسسة العسكر القديمة والمؤسسات الديمقراطية الوليدة. وتتقوى مشروعية التفسير المؤسسي هذه بالنظر إلى معطيات المسار التونسي؛ إذ اقترن صمود المؤسسات الديمقراطية الوليدة بغياب إرث تاريخي يتعلّق بتدخّل المؤسسة العسكرية في السياسة. بيد أن الفاعلية التفسيرية لمتغير «الإرث المؤسسي» بقيت محدودة، في تقديرنا، حتى من جهة الإمكانات المعرفية التي يتيحها مفهوم المؤسسة نفسه الذي نقله الحاج علي في بدايات ورقته؛ إذ كان في الإمكان، مثلًا، تفسير غلبة مطلب تدخّل الجيش على المزاج العام للنخب والجماهير الواسعة المعارضة لسلطة جماعة الإخوان المسلمين المنتخبة، عشية 30 حزيران/ يونيو 2013، استنادًا إلى إرث المؤسسة العسكرية، لا من جهة أنها تمثل «الفاعلين الأكثر قوّة» في المجتمع المصري، بل من جهة أنها تمثّل ضربًا مخصوصًا من ضروب «النظم الرمزية والسلوكية» المحفزّة للفعل السياسي لدى أوسع النخب والجماهير.

أما في ما يتعلّق بالمسار الليبي، فإن نجاحات هذه المقاربة المؤسسية تكاد تكون منعدمة، في تقديرنا؛ ذلك أن الباحث اكتفى بالحديث عن «انعدام إرث المؤسسات»، ومن ثمّ خلص إلى أن الدولة في هذه الحالة «تجابه أحد خيارين: قيام مؤسسات جديدة، أو الدخول في حالة من الاضطراب وعدم الاستقرار». إن مثل هذا القول هو أقرب إلى التوصيف منه إلى الاستنتاج البحثي. بل هو، في تقديرنا، يندرج في باب التوصيف غير الدقيق، ففي الحالة الليبية تساكنت (عند

إنجاز الورقة) وتتساكن (عند كتابة هذه السطور) المؤسسات الجديدة (الأحزاب والمجلس المنتخب والحكومة الشرعية بالمفهوم الانتخابي) مع مظاهر الاضطراب والفوضى[6]. والسؤال الذي نطرحه في هذا السياق: لماذا لم يعتبر الباحث أن القبائل والجماعات الدينية وغيرها من العصبيات التقليدية «الماقبل دولاتية» (بالمفهوم الحديث للدولة)، هي الأخرى، إرث مؤسسي، ومن ثمّ متغير من متغيرات التحليل التي تفيد، لا في دراسة الحالتين الليبية واليمنية فحسب، بل في دراسة الحالتين المصرية والتونسية كذلك؟

لا شكّ في أن آفاقًا معرفية أكثر اتّساعًا كانت ستنفتح أمام الباحث لو اجتهد في سحب مفهوم المؤسسة على البنى القبلية والطائفية الدينية، خصوصًا لو استثمر كل الثراء الإبيستمولوجي الذي يتوافر عليه مفهوم المؤسسة، ونظر إلى هذه البنى، لا من جهة تمثيلها «قوة فاعلين اجتماعيين» فحسب، بل أيضًا من جهة تجسيدها نظمًا «رمزية وسلوكية» مخصوصة تساهم في تحديد سلوك الفاعلين السياسيين في المجتمعات التي تسودها. لكن يبدو أن الباحث غلّب منطق الاهتداء بعناصر التفسير المؤسسي في تطبيقاته الأصلية[7] على منطق الاجتهاد الذي يراعي السياقات التاريخية والاجتماعية للمسارات الانتقالية العربية المدروسة وظواهرها العينية الماثلة.

إن أحد أهمّ الإشكالات التي تواجه هذا التفسير المؤسسي يكمن، بحسب تقديرنا، في عدم قدرته على استيعاب أهم وقائع الصراع وظواهره الماثلة في المسارات الانتقالية التي عرفتها بلدان الثورات العربية، بل هو مجبر على تجاهل مظاهر الصراع التي تمثّل إشكالًا بالنظر إلى القواعد والمفترضات التي يقوم عليها

(6) واضح في المشهد الليبي أن العلاقات غير مقطوعة بين من يمارسون العمل السياسي في «المؤسسات الديمقراطية» ومن يمارسون العمل الميليشياوي المسلح في الشوارع، فنواب من «المؤتمر الوطني العام» هم في الوقت نفسه قادة ميليشيات مسلّحة.

(7) معلوم أن هذا الأنموذج التفسيري استند في الأساس في تطبيقاته التي حققت نجاحات لافتة إلى تجارب التحوّل الديمقراطي في بلدان أوروبا الشرقية، مختزلًا الانتقال الديمقراطي في التحوّل من مؤسسات الدولة الكُلّيانية أو الشمولية إلى مؤسسات الدولة الديمقراطية. انظر مثلًا: Guilhot Nicolas, «La Science politique et la transition démocratique à l'Est,» *Future antérieur*, no. 27 (1995), at: <http://www.multitudes.net/La-science-politique-et-la/>.

هذا التفسير. ونعني بها المظاهر التي تتعلّق بالصراع على المؤسسات الوليدة نفسها (على الدستور) وبين مكوناتها (الصراع بين الأحزاب المستفيدة من النظام الديمقراطي)[8]، أن هذا المنوال التفسيري يقول بالصراع بين المؤسسات الجديدة والمؤسسات القديمة، لكنه لا يقول بالصراع داخل المؤسسات الجديدة؛ لذلك نرى الباحث يرحّل الحديث عن بعض مظاهر هذا الصراع إلى باب المتغير الثالث من متغيراته التحليلية.

على الرغم من أن هذا المتغير الثالث موضوع، في أصله، تحت عنوان «تحالفات النخب»، فإن مضمونه، في الورقة، تطرق إلى الاستقطابات داخل النخب في بلدان الثورات العربية. وخصّ الباحث النتيجة الثانية لبحثه بهذه المسألة، قائلًا: «فبينما كانت مظاهر الاستقطاب في مصر بين الإخوان المسلمين من جهة، والجيش والليبراليين من جهة ثانية، فإنه في ليبيا تمحور بصورة رئيسة بين الذين ساندوا الثورة في مقابل الذين ساندوا النظام السابق، أو لم يشاركوا في دعم التغيير الثوري. أمّا في تونس فقد تمظهر الاستقطاب في محورين، الأوّل هو التحالف الحكومي الذي يقوده حزب النهضة ذو التوجّه الإسلامي مع حزبيْن ليبراليّيْن، وتحالف المعارضة الذي يقوده حزب نداء تونس - المتّهم بارتباط عدد من أعضائه بالنظام السابق - مع أحزاب ذات توجّهات يسارية».

ليست هذه، بكل تأكيد، نتيجة من نتائج عمل بحثي أو تفكيري؛ فهي أقرب إلى التوصيف الذي لا ترتقي دقته - مجددًا - إلى مستوى ما يمكن أن يصدر عن مراقب مطّلع بدقة على مجريات المراحل الانتقالية الثلاث، ولعلّ حديثه عن طبيعة الاستقطاب الذي يسم المشهد الليبي خير دليل على ذلك[9]، الأمر الذي يعني في النهاية أن الفاعلية التحليلية والتفسيرية لهذا المتغير الثالث تكاد تكون منعدمة، شأنها في ذلك شأن المتغير الثاني الذي وضعه الباحث تحت عنوان «طبيعة

(8) نفرّق ونميز هنا بين التنافس بين الأحزاب الذي يقتضيه النظام الديمقراطي والصراع بين الأحزاب والقوى السياسية كما هو واقع في المسارات الانتقالية العربية.

(9) الصراع داخل «معسكر الثورة» في ليبيا بدأ حتى قبل النجاح في إسقاط نظام القذافي (اغتيال عبد الفتاح يونس). ونقدر أن مرحلة المواجهة مع هذا النظام لو طالت أكثر لربما شهدت ليبيا شيئًا مما تشهده سورية حاليًا.

التغيير الثوري»[10]. بمعنى آخر، إن محصّلة النتائج التفسيرية لاعتماد هذا التحليل المؤسسي، وللتركيز على البعد المادي في مفهوم المؤسسة خاصة، لا تتعدى، في نهاية الأمر، بيان فاعلية المؤسسة العسكرية القديمة في الحالة المصرية من حيث هي عائق في بناء المؤسسات الجديدة المحقّقة للتحوّل الديمقراطي، وهو العائق الذي لم يوجد في الحالة التونسية.

إذا كان من الإنصاف عدم إنكار أهمية هذه النتيجة التي خلص إليها هذا التحليل المؤسسي، وكذلك إذا كان من الوارد الاختلاف في تقدير القيمة التفسيرية لباقي نتائجه الأخرى، فإن الإشكال الحقيقي يكمن، بالنسبة إلينا، في الحدود التي تقف عندها نتائج مثل هذه المقاربات التي تتخذ طابعًا علميًا وأكاديميًا؛ وهي حدود تفضي إلى ما يشبه الاقتناع باستحالة المرمى الإصلاحي أو الترشيدي للمسارات التي اتخذتها بلدان الثورات العربية، ذلك أن من الخطورة، بالنسبة إلينا، الوقوف عند مستوى إرجاع انتكاسة المرحلة الانتقالية في الحالة المصرية إلى «إرث مؤسسات الدولة القديمة» (الدولة العميقة)، تطبيقًا للقاعدة التي مؤداها أن «المؤسسات الاجتماعية تعكس توزيع القوى في المجتمع، وهذا

(10) يؤكد الكاتب في متن الورقة في شأن هذا المتغير الثاني ما نصه: «لطبيعة التغيير دورٌ مهم في تشكيل ملامح الفترة الانتقالية. فكلما كان التغيير كبيرًا في البنى الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، قلّ وجود آليات للتغذية الاسترجاعية، وضعُفت محاولات إعادة إنتاج المؤسسات القديمة أو أدّت إلى قيام نظام هجين». وحينما تأملنا ما أورده الباحث في باب «طبيعة التغيير الثوري»، وجدناه يقول بضعف هذا التغيير في مصر (استعصاء المؤسستين الأمنية والعسكرية على التغيير) وقوّته في ليبيا (انفجار النزعات الانقسامية القبلية والمناطقية والعرقية والدينية). وإذا تجاوزنا إشكالية مفهوم الثورة عند الباحث الذي جعله يعدّ ما حدث في ليبيا تغييرًا ثوريًا في البنى الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، فإن الإشكال الذي يهمنا أكثر في هذا المقام يتعلّق بالمصير المفارق الذي لقيه هذا التحليل في نتائج البحث؛ إذ إن الباحث يفاجئنا في النتيجة الأولى من بحثه التي مرت بنا أعلاه بالقول بأن التغيير الثوري المحدود في تونس أدى إلى تكيف المؤسسات مع البيئة السياسية الجديدة، ما يعني أن ضعف التغيير الثوري عامل إيجابي هنا. أما في ليبيا فتحدّث الباحث عن وجود تغيير ثوري كبير باعتباره واحدًا من العناصر التي قد تؤدي إما إلى بناء مؤسسات جديدة، وإما إلى الاضطراب والفوضى، ما يعني أن قوة التغيير الثوري عامل سلبي هنا، لأن الأمر لا يستدعي نباهة كبيرة لمعرفة أن ما يعدّه الباحث تغييرًا ثوريًا كبيرًا في ليبيا إنما هو صانع فوضى ومعوّق عمل المؤسسات الديمقراطية. وعلى هذا النحو يجد الكاتب نفسه في وضعية لا يحسد عليها باعتبار أن جانبًا من نتائجه يناقض واحدة من أهم قواعد إطاره التحليلي.

التوزيع هو الذي يجعل الفاعلين الأكثر قوّة يفرضون مصالحهم المؤسسية على الفاعلين الأقلّ قوّة». فهذه النتيجة تعني في النهاية أن «الفاعلين الأكثر قوة» هم الأطراف الذين يملكون إرادة، أو لهم مصلحة، في تعطيل التحوّل الديمقراطي، وأن «الفاعلين الأقلّ قوة» هم أوسع الجماهير والنخب العربية صاحبة الإرادة، أو المصلحة، في هذا التحوّل. ويفيد هذا الأمر أنه يجب، في هذه الحال، أن ننتظر ضربًا من «المعجزات الإلهية» أو من «معجزات الحتميات الوضعانية» (مثل الحتمية التاريخية في الماركسية) حتى تضعف المؤسسة العسكرية، وتُضعف الفاعلين الذين يقفون وراءها، ويُفسح في المجال لقيام مؤسسات ديمقراطية. كما يجب أن ننتظر، في الحالة الليبية، ضربًا من هذه «المعجزات الإلهية» أو «الوضعانية» حتى يغلب خيار بناء المؤسسات الجديدة ويبطل احتمال الفوضى والاقتتال، بما أن منوال التحليل المؤسسي يكتفي بوضع الاحتمالين ويسكت عن العوامل التي تغلّب تحقق أحدهما على حساب الآخر.

تسكت نتائج هذا التحليل المؤسسي كذلك عن أسباب الاستقطابات الصراعية التي تشق النخب السياسية والثقافية والاجتماعية الفاعلة في المسارات الانتقالية التي شهدتها بلدان الثورات العربية، وتكتفي بتوصيف هذه الاستقطابات وإقرار دورها السلبي المعوّق لبناء المؤسسات الديمقراطية من دون البحث عن أسبابها، ومن ثمّ من دون تعيين طرائق تلافيها. ولهذا السبب نرى أن وقوفنا عند مثل هذا المستوى من النتائج ربما يغذّي، من حيث ندري أو لا ندري، مقولة «الاستثناء العربي» ويعزّز خطاب اليأس من التحوّل الديمقراطي عربيًا، لا لأن هذا المستوى من النتائج انتهى بنا إلى أن العوامل الحاسمة في بناء المؤسسات الديمقراطية سارت في بلدان الثورات العربية في غير الاتجاه الذي سارت فيه في التجارب التي استند إليها التحليل المؤسسي، بل لأنه لم يكشف لنا عن أن عوامل موضوعية، إنسانية تاريخية قابلة للتغيير، تقف وراء هذا «الاتجاه المعاكس». ونرى أن هذا الأفق الذي انتهت إليه مقاربة التحليل المؤسسي كان نتيجة حتمية لتقديم القواعد النظرية على المعطيات الملموسة للواقع العملي وحراكه في المسارات الانتقالية التي عرفتها بلدان الثورات العربية، الأمر الذي أدّى إلى أن كثيرًا من الأسئلة بقيت من المسكوت عنها واللامفكر فيها في نطاق هذا التحليل المؤسسي، من بينها:

- لماذا استطاعت مؤسسات الدولة القديمة، والقوى التي تقف خلفها، أن تستعيد زمام المبادرة بعدما أذعنت إلى إرادة الجماهير الثائرة؟ بمعنى آخر، إذا كانت هذه المؤسسات القديمة قوية بما يجعلها تعود بعد سيادة المؤسسات الجديدة التي تترجم إرادة قوى الثورة، فما الذي كان يمنعها من إجهاض الحراك الثوري في مهده؟

- لماذا لم يقترن التقدّم في البناء المادي للمؤسسات الديمقراطية في بلدان الثورات العربية (الأحزاب والمنظمات المدنية والمجالس المنتخبة ...إلخ) بالتقدّم في انتشار النظم «الرمزية والسلوكية» المضّمنة عادة في مثل هذه المؤسسات؟ بل لماذا اقترن هذا البناء المادي بمظاهر من الفوضى السياسية والصراع المجتمعي، في حين كان من المفروض أن تكون هذه المؤسسات عناوين لتنظيم قواعد العمل السياسي وتكريس الاستقرار المجتمعي؟

- لماذا لم تؤدِّ هذه المؤسسات الدور ذاته الذي تؤديه في المجتمعات التي حقّقت بالفعل التحوّل الديمقراطي[11]؟

- لماذا بدا ما يسمّيه الباحث «التغيير الثوري» عنصرًا نقيضًا للبناء الديمقراطي (في الحالتين التونسية والليبية على الأقل)؟

- لماذا غابت في المسارات الانتقالية العربية التحالفات وحضرت بقوة الاستقطابات بين النخب، أو بين الفاعلين السياسيين والاجتماعيين الذين يمثّلون، نظريًا، القوى المستفيدة من قيام المؤسسات الديمقراطية الوليدة، باعتبارهم يشتركون، في ظاهر خطاباتهم على الأقل، في القول بضرورة تحقيق التحوّل الديمقراطي وإرساء مؤسساته ومحاربة عودة النظام القديم؟

---

(11) لاحظ أن الأحزاب والمجالس المنتخبة مثّلت جزءًا من مشكلات المسارات الانتقالية في كل من تونس وليبيا ومصر. وحتى النجاح النسبي الذي شهدته تونس صنعته منظمات المجتمع المدني (ما يعرف بالرباعي المتكوّن من الاتحاد العام التونسي للشغل والاتحاد التونسي للصناعة والتجارة والرابطة التونسية للدفاع عن حقوق الإنسان ونقابة المحامين) لا الأحزاب، وتحقق خارج أسوار المجلس الوطني التأسيسي المنتخب.

ليست غايتنا من هذا المدخل الذي مارسنا من خلاله قراءة نقدية في ورقة حسن الحاج علي أن نبين أن مقاربته التي طبّقت التحليل المؤسسي على المسارات الانتقالية العربية غير قادرة على الإجابة عن الأسئلة المتعلّقة بظواهر هذه المسارات ومآلاتها. فليس هناك منوال تفسيري قادر على الإحاطة بجوانب موضوع دراسته. ومن طبيعة النماذج التحليلية والتفسيرية، خصوصًا في العلوم الإنسانية والاجتماعية، أن تكون نسبية حتى في نجاحاتها الباهرة. إن غايتنا الأصلية من هذا المدخل إنما هي ممارسة نقد على عينة ممثّلة لضرب من الدراسات التي تتّصف بالصبغة العلمية والأكاديمية التي تقف نتائجها عند مستويات لا تفيد بأن أسبابًا خاصة تقف خلف الظواهر التي عرقلت التحوّل الديمقراطي في بلدان الثورات العربية، وإن هذه الأسباب من جنس المتغيرات الاجتماعية والتاريخية التي يمكن معالجتها والسيطرة عليها متى أصبحت مفهومة بالنسبة إلى الجماهير والنخب صاحبة الإرادة في تحقيق هذا التحوّل الديمقراطي في البلدان العربية.

عند التأمّل الجيد، نلاحظ أن التبعات الحقيقية لهذا النقد ملقاة على العمل الناقد، أكثر ممّا هي ملقاة على العمل المنقود. بمعنى آخر، إن المقاربة النقدية التي اتّخذناها مقدمة لهذا الكتاب إنما ترفع، في حقيقة الأمر، من سقف الرهان المطروح علينا تحقيقه في المتن، وهو رهان اقتراح منوال تفسيري آخر، وليس بالضرورة بديلًا[12]، وتجسيمه إجرائيًا في مقاربة المراحل الانتقالية التي شهدتها بلدان الثورات العربية خلال الأعوام الأربعة التي نجحت في خلع رؤوس أنظمة الاستبداد، والبرهنة على قدرة هذا المنوال على استيعاب شطر أساس من وقائع هذه المراحل الانتقالية وظواهرها المتعينة وتحليلها وتعيين أسبابها، من حيث هي أسباب تاريخية اجتماعية متغيرة، ومن ثمّ تحديد سبل السيطرة عليها وترشيدها.

ضمن هذا الإطار، تحديدًا، يأتي هذا الكتاب الذي نضعه بين أيدي القرّاء، فهو محاولة للارتقاء، نظريًا ومنهجيًا، وخاصة إجرائيًا وتطبيقيًا، بما نسمّيه «المسألة

---

(12) سيلاحظ القارئ أننا سنتقاطع مع هذا التحليل المؤسسي، وإن بصيغة لا تطابق، تطابقًا كليًا، المفترضات التي اعتمدتها ورقة حسن الحاج علي، وذلك في خاتمة هذا الكتاب، وتحديدًا عند محاولتنا تفسير ما بات يُعرف اليوم بـ«الاستثناء التونسي».

الأيديولوجية العربية المعاصرة»، و«التحليل والنقد الأيديولوجيين»، إلى مستوى الإطار التحليلي والتفسيري، والبرهنة على مدى فاعلية مفترضات هذا الإطار وقواعده المنهجية في مقاربة شطر أساس، على الأقل، من الإشكاليات العينية الملموسة التي تخلّلت المسارات الانتقالية في بلدان الثورات العربية. والمحاولة التي يشكّلها هذا الكتاب أردناها أن تكون تراكمًا معرفيًا في إطار دعوتنا السابقة إلى ما سميناه استئناف المشروع النقدي لـ «الأيديولوجيا العربية المعاصرة»[13]، كما سنبين ذلك في المدخل النظري والمنهجي الذي يلي هذه المقدمة.

(13) «خاتمة في منزلة مقدمات: استئناف المشروع النقدي للأيديولوجيا العربية المعاصرة،» في: الحبيب، ص 219- 238.

مدخل نظري منهجي

المسألة الأيديولوجية العربية المعاصرة والتحوّل الديمقراطي عربيًا

ينخرط هذا الكتاب ضمن إطار نظري ومنهجي يقوم على افتراض أول مؤدّاه أن المسألة الأيديولوجية مسألة حاسمة، إذا لم نقل المسألة الحاسمة، في مجريات المسارات الانتقالية التي هدفت إلى التحوّل الديمقراطي في بلدان الثورات العربية، وحاسمة كذلك في المآلات المفارقة التي انتهت إليها. وعلى أساس هذا الافتراض الأول يقوم افتراضٌ ثانٍ مفاده أن المشروع النقدي للأيديولوجيا العربية المعاصرة الذي صاغه قبل عقود المفكّر المغربي عبد الله العروي يمكن أن يشكّل قاعدة منوال تفسيري تحليلي لشطر أساس من مجريات هذه المراحل الانتقالية العربية ومآلاتها.

ليس هذا الإطار النظري المنهجي الذي ننطلق منه في هذا الكتاب إلا خلاصة ما انتهينا إليه في كتابنا السابق الذي كان ورقات بحثية جرّبنا فيها منهج «فهم مجريات المسار الانتقالي التونسي في ضوء ما يقف خلف الخيارات المفكّر فيها والمُفعّلة من أفق ذهني أو أيديولوجي عام (خارق للأيديولوجيات بمعناها الجزئي) يتضمّن مفهومًا مخصوصًا للديمقراطية ولماهية الانتقال إليها»[1]. قادتنا نتائج هذه الورقات إلى القول بحسم المسألة الأيديولوجية في المسارات

---

(1) سهيل الحبيب، المفاهيم الأيديولوجية في مجرى حراك الثورات العربية: مقدمات في استئناف المشروع النقدي للأيديولوجيا المعاصرة (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2014)

الانتقالية العربية، ثم قادتنا في خاتمة هذا الكتاب إلى طموح الارتقاء من مستوى التحليل الجزئي للمفاهيم والتصوّرات الأيديولوجية التي يتحرّك وفقها الفاعلون السياسيون العرب إلى مستوى التحليل النسقي الذي نسميه «الأيديولوجيا العربية المعاصرة»، وهو المفهوم الذي استعدناه من كتابات العروي التي ظهرت في ستينيات القرن الماضي وسبعينياته بالتحديد.

إن مفهوم الأيديولوجيا في السياق التداولي النقدي لمشروع العروي يختلف، إلى درجة ما، عن سياق تداوله السائد في الفكر العربي الراهن. فإذا كان المفهوم يشير، في السياقين، إلى دلالة المنظومة الفكرية المترابطة، فإن الاختلاف بينهما يكمن في الزاوية التي تحدّ من جهتها المنظومة الفكرية. في السياق التداولي السائد عربيًا اليوم يحيل مفهوم الأيديولوجيا إلى المنظومات الفكرية من جهة مرجعياتها وأصولها الفكرية ومتونها التأسيسية، لذلك فهو يوظّف في توصيف التعدّد والاختلاف والتباين والصراع بين ما يُعرف اليوم «التيارات الأيديولوجية الأربعة الكبرى» في الفكر العربي (الإسلامية والقومية واليسارية والليبرالية). أما في السياق النقدي، فإن مناط التركيز هو علاقة المنظومات الفكرية بالواقع التاريخي والاجتماعي الذي تتنزّل فيه وبالنتائج العملية التي تفرزها خياراتها المخصوصة. لا يعني هذا أن ناقد الأيديولوجيا لا يهتمّ بمرجعيات الأفكار وأصولها، لكنه لا يهتم بها مجرّدة عن أوجه تأثرها بواقعها التاريخي والمجتمعي وتأثيرها فيه بصورة خاصة. ويستند استخدام مفهوم الأيديولوجيا، في هذا المعنى، بشكل واضح، إلى سياق استخدامه في «اجتماعيات المعرفة»[2]، وبالتحديد إلى سياق استخدامه عند كارل مانهايم.

يقيم مانهايم تمييزًا بين معنيين للأيديولوجيا: المعنى الجزئي الذي يطغى في مجالنا التداولي الراهن، الذي يشير إلى الأنانية المادية في الحياة السياسية وإلى صراع الآراء والتحيزات، والمعنى الكلّي الذي يُقصد به أيديولوجيا عصر أو جماعة تاريخية محدّدة، لتكن طبقة مثلًا، حيث تتجلى مميزات البنية الكلية في

---

(2) عبد الله العروي، مفهوم الأيديولوجيا، ط 5 (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1993)، ص 126.

ذلك العصر أو عند تلك الجماعة. وفي سياق استخدام الأيديولوجيا بهذا المعنى الكلّي لا يقع الرجوع إلى حالات جزئية يتبين معها مضمون الأفكار عند جماعة محدودة، كما هو الشأن في الاستخدام الجزئي للمفهوم، بل يُرجع إلى أنساق من التفكير تتباين في الأسس وإلى أنماط من التجارب والتأويلات تتمايز تمايزًا كبيرًا[3].

إن مفهوم الأيديولوجيا العربية المعاصرة، كما شغّله مشروع العروي النقدي، هو بهذا المعنى الكلّي، لأنه يحيل على نسق ذهني عام وغالب لجماعة قومية مخصوصة في زمن محدّد؛ أي العرب في الأزمنة الحديثة والمعاصرة التي يبحثون فيها عن سبل تلافي وضعهم المتردي وتحقيق نهوضهم المنشود. وحين أعدنا تنزيل مفهوم الأيديولوجيا العربية المعاصرة في سياق الحراك الثوري والانتقالي العربي الراهن، انتهينا إلى صوغ جملة من الفرضيات المعرفية النقدية والمنهجية، أبرزها:

- الأيديولوجيا العربية المعاصرة باعتبارها مفهومًا توصيفيًا لمعطى فكري قائم الذات، وهو بمنزلة الأفق العام أو النسق الكلّي الذي يتحرّك فيه القطاع الأوسع من الفاعلين السياسيين المباشرين في مشاهد بلدان الثورات العربية الراهنة.

- الأيديولوجيا العربية المعاصرة باعتبارها مفهومًا تحليليًا يتجاوز ظواهر الأهداف والبرامج والشعارات التي يلتف حولها هؤلاء الفاعلون (أي تحقيق أهداف الثورة في الديمقراطية والتنمية والعدالة الاجتماعية) إلى بواطن المنطق تُتعقّل به هذه الأهداف والقواعد الذهنية التي تُتمثّل به هذه البرامج والشعارات.

- الأيديولوجيا العربية المعاصرة باعتبارها مفهومًا نقديًا قادرًا على الدمج بين التحليل النظري للمفاهيم والمقولات الأيديولوجية وتحليل علاقتها بالواقع المجتمعي التاريخي لبلدان الثورات العربية الراهنة ومساراتها الانتقالية الجارية

(3) محمد سبيلا، الأيديولوجيا: نحو نظرة تكاملية (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1992)، ص 42.

وبيان الاستتباعات الملموسة للأيديولوجي في المجريات العملية لهذا الواقع وإبراز أوجه التفارق بين المنطق والهدف أو بين القاعدة الذهنية والمشروع العملي، وهو التفارق الذي يجد ترجمته، واقعيًا وعمليًا في المسارات الانتقالية اليوم، في عدم التطابق، إذا لم نقل التعارض، بين الغايات والنتائج[4].

إن هذا الكتاب هو، في جوهره، محاولة لتجريب هذه المقدمات النظرية المنهجية التي خلصنا إليها في خاتمة كتابنا السابق[5]، ولاكتشاف مدى مشروعية اعتمادها من حيث هي إطار، أو منوال، تحليلي وتفسيري لمجريات المراحل الانتقالية التي عرفتها بلدان الثورات العربية وللمآلات التي عرفتها هذه المراحل. وعلى الرغم من النجاحات التحليلية والاستشرافية التي نزعم أننا حققناها في مقارباتنا الجزئية[6]، فإننا نعي جيدًا أن إشكالات عديدة تواجه خيارنا النظري والمنهجي في اعتماد المسألة الأيديولوجية بوصفها مسألة حاسمة في المسارات الانتقالية العربية واعتماد النقد الأيديولوجي بوصفه منهجًا تحليليًا تفسيريًا لمجريات هذه المسارات. ولعلّ الأمرين التاليين أكبر إشكالين يعترضان هذا الخيار منذ البداية:

– إن هذه المراحل الانتقالية العربية تجري تحت عنوان معلن وواضح، هو التحوّل الديمقراطي. على هذا الأساس، يبدو أن هذا الخيار النظري المنهجي الذي نعتمده في هذا الكتاب يشكّل مفارقة بالنسبة إلى مباحثه الأساسية المتعلّقة بالتحوّل الديمقراطي وقضاياه. وذلك باعتبار أن المسألة الأيديولوجية، بالمعنى الذي أشرنا إليه أعلاه، غير معتمدة في الأدبيات والنماذج التفسيرية والتحليلية التي عالجت قضايا سيرورات الدمقرطة والتحوّل الديمقراطي التي عرفتها بلدان عدة من عالمنا المعاصر، ولا سيما في الأعوام الأخيرة. وحتى المباحث التي تعالجها هذه الأدبيات تحت مفهوم «الثقافة السياسية» أو «الثقافة الديمقراطية» لا

---

(4) الحبيب، ص 228-233.

(5) لهذا السبب وسمنا الحيز الختامي من الكتاب بـ«خاتمة في منزلة مقدمات: استئناف المشروع النقدي للأيديولوجيا العربية المعاصرة». المصدر نفسه، ص 219.

(6) طبعًا هي نجاحات نسبية وفي حدود المتاح في مجالات العلوم الإنسانية والاجتماعية. انظر إلى عرض مكثف لها في: المصدر نفسه، ص 12-14.

تطابق المباحث التي تندرج في باب المسألة الأيديولوجية العربية المعاصرة، كما سنبين لاحقًا[7].

- لعلّ المعطى الأكثر إشكالًا يتمثّل في أن مفهوم الأيديولوجيا قد اختفى منذ مدة تمامًا من سجل العلوم الإنسانية والاجتماعية المعاصرة؛ إذ فقد جاذبيته من حيث هو مفهوم تحليلي نقدي وغدا استخدامه شائعًا أكثر في الخطابات السجالية للدلالة إما على الفكر الخاطئ والوعي الزائف وإما على الفكر الخاص بجماعة سياسية أو مذهبية مخصوصة.

صحيح أن الباحث يواجه تحديات كبيرة حينما يجد نفسه، بصورة مسبقة، غير منسجم مع التوجّهات النظرية والمنهجية التي تسود عصره، بل إن التحديات تبدو أكبر في الحالة التي يمثّلها هذا الكتاب، إذ تلوح الخيارات النظرية والمنهجية كأنها «نكوص معرفي» عمّا آلات إليه معارف العلوم الإنسانية والاجتماعية في شأن قضايا التحوّل الديمقراطي في عالمنا الراهن، غير أن مثل التحديات لا تشكّل، في ذاتها، عائقًا أمام مضي الباحث في تجريب ما يراه من خيارات نظرية ومنهجية؛ ذلك أن العبرة تبقى بنتائج هذا التجريب ومحصّلاته النهائية، وبمدى قدرته على استيعاب الظواهر التي يدرسها وتفسيرها؛ بمعنى مدى قدرته على النفاذ إلى ما هو أبعد من توصيف جوانبها السطحية التي هي في متناول الحس المشترك.

ليست المفاهيم والأدوات المنهجية غايات في ذاتها، إنمّا هي وسائط ووسائل مؤدية إلى التماس العوامل الاجتماعية والتاريخية التي تقف خلف الظواهر الإنسانية الماثلة للعيان. من هذا المنطلق، فإن الباحث لا يمكن أن يحدّد خياراته النظرية والمنهجية، في النهاية، بمعزل عن المعطيات الماثلة عيانيًا

(7) حتّى الأدبيات التي تركزت أصلًا على مقاربة واقع الوطن العربي وعجز أقطاره عن التحوّل إلى الديمقراطية لم تخرج عن مفترضات النماذج التحليلية السائدة التي تعالج قضايا التحوّل الديمقراطي في علاقته بعوامل الصراعات الإقليمية والتدخّل الخارجي والإصلاح المؤسسي ودور الطبقة الوسطى والمجتمع المدني والأحزاب والثقافة الديمقراطية. انظر: تفسير العجز الديمقراطي في الوطن العربي، تحرير إبراهيم البدوي وسمير المقدسي؛ ترجمة حسن عبد الله بدر، وقفية جاسم القطامي للديمقراطية وحقوق الإنسان (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2011)، ص 464.

في الظواهر والوقائع التي يروم تحليلها وتفسيرها والبحث عن أسبابها العميقة. وإذا كان «النكوص» عن نظريات العصر في التحوّل الديمقراطي ومناهجها إلى المسألة الأيديولوجية ومنهج النقد الأيديولوجي يمثّل تحدّيًا يواجه، بصورة مسبقة، خياراتنا النظرية والمنهجية في هذا الكتاب، فإن رفع هذا التحدّي يكون أولًا بالبرهنة على أن المعطيات الموضوعية للمراحل الانتقالية العربية الراهنة هي التي ترشّح مثل هذه الخيارات وتفرضها على الباحث، وهو ما سنسعى إلى القيام به في السطور التالية في هذا الحيز المدخلي من الكتاب. أما العنصر الثاني، الأهم والأساس، في رفع هذا التحدّي، فيكمن في إثبات الفاعلية الإجرائية لهذه الخيارات عبر البرهنة على قدراتها التحليلية والتفسيرية لشطر أساس، على الأقل، من إشكالات التحوّل الديمقراطي وصعوباته ومعوّقاته التي عرفتها المراحل الانتقالية في بلدان الثورات العربية الراهنة.

أولًا: الآلية الديمقراطية ومؤسساتها
إشكالية الاشتغال والمردودية والنتائج بدلًا من إشكالية التأسيس

للمعطيات الموضوعية الأولوية على القواعد النظرية والمفترضات المنهجية، فإذا لم تستطع هذه القواعد والمفترضات أن تستوعب، على نحو دقيق، المعطيات الماثلة حسيًا وعيانيًا في الظواهر التي تدرسها، فكيف لها أن تحلّلها وتكشف عن أبعادها وأسبابها العميقة؟ وسبق أن لاحظنا، عند تأملنا في تجربة تطبيق أنموذج التفسير المؤسسي على المراحل الانتقالية العربية، أن تقديم مفترضات الأنموذج أدّى، منذ البداية، إلى صوغ الإشكال البحثي بطريقة لا تعكس بدقة تطوّر مسارات هذه المراحل الانتقالية؛ إذ وقع تحديد الإشكال في «أن إسقاط الأنظمة القديمة في بلدان الثورات العربية قد لا يُفضي بالضرورة إلى إقامة مؤسسات جديدة». ومشكلة هذا الصوغ تكمن، كما أشرنا سابقًا، في أنه يطمس، ولا يأخذ في الحسبان، معطيات أساسية في تطوّر مسارات المراحل الانتقالية العربية. وتتمثّل هذه المعطيات في أن خطوات معتبرة من التأسيس المؤسساتي، بالمعنى المادي لمفهوم المؤسسة، حدثت بالفعل في سياق هذا التطوّر الذي أفضى إلى قيام تعدّدية حقيقية (في المجتمعين السياسي والمدني) على أنقاض واقع الحزب

الواحد وتغوّل سلطة الحاكم الأوحد، كما شهدت قيام مؤسسات منتخبة انتخابًا حقيقيًا بدلًا من المؤسسات الصورية القديمة، وفي تونس ومصر وقع إقرار دستور جديد عوضًا عن الدستور القديم.

من الواضح أن هذه التطوّرات التي شهدتها المراحل الانتقالية في بلدان الثورات العربية لم تفضِ إلى تجسيد صورة المجتمعات الديمقراطية المعروفة، بل لم تفض حتى إلى الاقتراب من هذه الصورة المنشودة. ما حدث كان العكس تقريبًا؛ إذ اقترن بناء المؤسسات الديمقراطية وتكريس مختلف عناصرها الإجرائية (تعددية حزبية، وحريات عامة وفردية، وانتخابات حرة وشفّافة ...إلخ) في بلدان الثورات العربية بمظاهر من الفوضى السياسية والصراع المجتمعي، في حين كان من المفروض أن تكون هذه المؤسسات والإجراءات الديمقراطية عناوين لتنظيم قواعد العمل السياسي وتكريس الاستقرار المجتمعي. وإذا كان بعضهم يستلذ تفسير واقع الصراع والفوضى الذي وسم المراحل الانتقالية العربية بـ «موضوعية» الصراع بين «قوى الثورة» و«قوى الثورة المضادة»، أو بين المؤسسات الوليدة والمؤسسات القديمة[8]، فإن الوقائع الماثلة، عيانيًا وحسيًا، تفيد أن مظاهر الصراع الرئيسة شقّت القوى السياسية والمجتمعية المستفيدة من زوال نظام الاستبداد وقيام النظام الديمقراطي، وإن هذه المظاهر تخلّلت المؤسسات الوليدة نفسها (الصراع حول بنود الدستور الجديد وعطالة المؤسسات المنتخبة والسلطات التنفيذية المنبثقة منها).

ما نريد أن نخلص إليه من هذا كله هو كون تطوّرات المراحل الانتقالية التي شهدتها بلدان الثورات العربية أظهرت، بشكل عياني ومباشر، أن إشكالات التحوّل الديمقراطي عربيًا لم تُحل بمجرد تكريس الديمقراطية من حيث هي «آلية» أو «منهج في الحكم» (حكم الأغلبية في مقابل حكم الفرد أو حكم

(8) هذا لا يعني أنه لا توجد قوى مضادة للتحوّل الديمقراطي ومؤسسات معادية للمؤسسات الديمقراطية الوليدة، لكن الحالة المصرية تفيد قطعًا أن عودة هذه القوى والمؤسسات ما كانت لتقع لو لم توفّر لها الصراعات السياسية والمجتمعية شروط العودة.

الأقلية)[9]، وبمجرّد إقامة المؤسسات التي تميز النظام الديمقراطي (الأحزاب والدساتير والمجالس التمثلية المنتخبة ...إلخ)؛ ذلك أن المعطيات الموضوعية للمسارات الانتقالية العربية تفيد، إفادة حسية ومباشرة، أن مناط الإشكال ما عاد كامنًا في إجراء الآليات الديمقراطية وإقامة مؤسساتها، بل في كون اشتغال هذه الآليات والمؤسسات في بلدان الثورات العربية لم يؤد بها إلى أن تقوم بالوظيفة نفسها التي تضطلع بها هذه الآليات والمؤسسات في المجتمعات الديمقراطية المعروفة، ولا إلى توليد المردودية نفسها، ولا إلى حصد النتائج نفسها. فالتعددية الحزبية أدت إلى التطاحن بين جماعات هوياتية بدلًا من التنافس بين برامج اجتماعية واقتصادية، وأفضت تعددية المجتمع المدني إلى الصراعات الدينية والثقافية والقبلية والطبقية والمناطقية بدلًا من تدعيم أواصر العيش المشترك تحت سقف الرابطة الوطنية، وقاد حكم الأغلبية المنبثق من صندوق الاقتراع إلى أزمات سياسية واقتصادية واجتماعية بدلًا من الاستقرار وتحقّق التنمية وتحسن أوضاع عيش المواطنين.

ثانيًا: من حراك الجماهير إلى حراك النخب مفهوم الأيديولوجيا بدلًا من مفهوم الثقافة

ذاك هو سياق ما وسمناه، سابقًا، بدخول بلدان الثورات العربية ومراحلها الانتقالية في مرحلة إشكالات القابلية للتطبيق الديمقراطي، وهي تعني عندنا، بالتحديد، مرحلة ما بعد تطبيق عناصر الديمقراطية بمفهومها الإجرائي الآلي (الحريات والانتخابات الحرّة والنزيهة وحكم الأغلبية ...إلخ) وتركيز بناها المؤسسية (مجالس تشريعية وسلطات تنفيذية منتخبة) والتقدّم في تأسيس نصوصها الدستورية والقانونية التي تضمن ديمومتها[10]. في هذه المرحلة غدت الوقائع والظواهر العينية تبرهن، بصورة عيانية مباشرة، على صدقية القول بأن

---

(9) بحسب تعبير الخطاب الديمقراطي الوفاقي العربي كما سيأتي ذكره في الفصل الثاني من هذا الكتاب.

(10) سهيل الحبيب: «مشروع عزمي بشارة في التحوّل الديمقراطي عربيًا، دراسة مقارنة في زمن البحث عن شروط القابلية لتطبيق الديمقراطية،» في: الحبيب، ص 162-163.

التحوّل الديمقراطي المنشود عربيًا مسألة تتجاوز التحوّل التشريعي والمؤسسي بعد أن كان هذا القول من قبيل الاستشرافات أو «التخمينات الشاذة»[11]. وهذا ما مثّل، بالنسبة إلينا، شرطًا أساسيًا من الشروط التي تمكّن نقد الأيديولوجيا العربية المعاصرة من اكتساب خصائص العمل التحليلي التفسيري الذي يشتغل على وقائع وظواهر ماثلة أكثر من اشتغاله على تطوّرات محتملة.

لكن إذا كانت تطوّرات المراحل الانتقالية التي شهدتها بلدان الثورات العربية برهنت على أن إشكالات التحوّل الديمقراطي عربيًا تتخطى تكريس الديمقراطية الآلية أو الإجرائية وإقامة مؤسساتها، فبأي معنى هي تبرهن على أن هذه الإشكالات، في جوانب أساسية منها على الأقل، ترتبط بالمسألة الأيديولوجية، أو على الوجه الدقيق، بمسألة الأيديولوجيا العربية المعاصرة بالمفهوم الذي أشرنا إليه أعلاه؟ إجابة عن هذا السؤال نقول إن هذا التحوّل في مناط الإشكال يفرض، في تقديرنا، تحوّلًا منهجيًا في النظر إلى الآليات والمؤسسات التي تسم الأنظمة الديمقراطية؛ فهي ليست مجرّد بنى تقوم بذاتها بصرف النظر عمّن يوظّفها ويطبّقها عمليًا ويجريها على أرض الواقع، بمعنى أنها لا تشتغل بذاتها، بل يشغّلها فاعلون سياسيون واجتماعيون مباشرون، والنتائج التي تتولّد منها ليست نابعة من طبيعتها في حدّ ذاتها (أي باعتبارها آليات ومؤسسات ديمقراطية)، بل من طبيعة ما يصدر عن أولئك الفاعلين في تفعيلهم تلك الإجراءات وتشغيلهم تلك المؤسسات. تحيلنا هذه المسألة المنهجية بالذات على ذاك الجدل الذي عرفه الفكر العربي خلال الأعوام التي سبقت الثورات العربية في شأن إن كان من الممكن أن تقوم ديمقراطية بلا ديمقراطيين. وبصرف النظر عن مفهوم الديمقراطية والديمقراطيين الذي يثير كثيرًا من الالتباس، كما سنرى في مواضع عدة من متن هذا الكتاب، فإن تطوّرات المسارات الانتقالية العربية أثبتت، بالملموس من الوقائع والظواهر، أن اشتغال الآليات والمؤسسات الديمقراطية يبقى رهين من يقوم بتشغيلها من الفاعلين المباشرين.

---

(11) انظر الفصول الثلاثة الأولى من: المصدر نفسه، حيث ذكرنا هذا القول في وقت كان مؤدى الرأي الغالب فيه أن تاريخ التحوّل الديمقراطي في بلدان الثورات العربية ماض إلى نهاية سعيدة، بمجرّد تحقيق الشروط الإجرائية والمؤسسية المعروفة في مختلف البلدان الديمقراطية.

لكن ألا تؤكد هذه الإشكاليات المتعلّقة باشتغال الآليات والمؤسسات الديمقراطية في بلدان الثورات العربية نظرية «الاستثناء العربي» الشهيرة في أدبيات الفكر الغربي العنصري؟ فمؤدى هذه النظرية أن المجتمعات العربية تمثّل استثناء من بين المجتمعات المعاصرة في القابلية لحكم الاستبداد، وفي ضعف الطلب على الحريات والحكم الديمقراطي. وأسباب ذلك تعود إلى عوامل هيكلية لا تاريخية من قبيل العقلية البدوية والثقافة الدينية وغياب العناصر المحفّزة لسيرورة الدمقرطة التي شهدتها المجتمعات الأخرى، من قبيل اتساع الطبقة الوسطى وارتفاع نسب التمدّن وشيوع الثقافة السياسية الديمقراطية ...إلخ. بيد أن هذه الثورات العربية التي اندلعت في بداية العقد الثاني من القرن الحادي والعشرين جاءت لتسدّد ضربة قوية لمقولات هذه النظرية ومفترضاتها.

بعد مجريات هذه الثورات وغيرها من الحراكات الجماهيرية التي عرفها أكثر من قطر عربي، ما عاد من الممكن موضوعيًا استثناء المجتمعات العربية من النزوع الكوني إلى دولة المواطنة والديمقراطية والحقوق والحريات. فشعارات الثورات والانتفاضات العربية كانت واضحة في مناهضة حكم الفرد والعائلة والحاشية ورفض سياسة التوريث والتمديد والانتخابات الصورية ...إلخ. وتثبت الثورة الليبية بالتحديد أن الجماهير العربية يمكن أن تثور من أجل مطالب سياسية وحقوقية محض، باعتبار أن قضايا التفقير والتهميش الاجتماعي لم تكن مطروحة في الحالة الليبية، أو على الأقل لم تكن مطروحة بالحدة ذاتها التي كانت مطروحة بها في الحالتين التونسية والمصرية مثلًا.

أفادت موجة الثورات والحراكات العربية الراهنة، إذًا، أن المجتمعات العربية ليست خارج التاريخ، وأن الوعي الجمعي فيها ليس متخلّفًا عمّا أصبح متاحًا للبشرية جمعاء ومشتركًا أكثر عمومية بين أغلب مكوّناتها، وفي طليعة ذلك النظام الديمقراطي في الحكم والحقوق والحريات. وأظهرت الجماهير العربية إرادة واضحة في التغيير الديمقراطي حتى في غياب العوامل التي عادة ما تمثّل الشروط الموضوعية لازدياد الطلب على الديمقراطية. فثورتا اليمن وليبيا بالخصوص تفيدان أن الجماهير الثائرة تضع المطلب الديمقراطي في صدارة مطلبها على الرغم من انتمائها إلى بنى مجتمعية تقليدية لم تخضع لصيرورة ذات

بال في التحديث ولم تعرف تحوّلات اقتصادية واجتماعية أدت إلى ارتفاع نسب التعلّم والتمدّن وتشكّل الطبقة الوسطى واتساعها ...إلخ.

إن ما نريد أن ننتهي إليه مؤداه أن الحديث عن إشكاليات متعلّقة باشتغال الآليات والمؤسسات الديمقراطية في بلدان الثورات العربية غير مفصول عن هذا السياق الموضوعي. فالأمر يتّصل بإشكاليات تعترض تحويل إرادة جمعية لا غبار عليها إلى واقع مجسد. والمعلوم أن الإشكاليات التي هي من هذا الصنف إنما هي إشكاليات تاريخية، أي من التاريخ وفيه وليست خارجه، وهي لا ترتبط بمطلقات جوهرانية من قبيل مقولات العقلية أو الهوية الدينية أو الروح القومية ...إلخ، بل ترتبط بمتعينات نسبية في الزمان والمكان قابلة للتحليل والفهم والتفسير. بمعنى آخر، إذا لم تؤدِّ الآليات والمؤسسات الديمقراطية في دول الثورات العربية الدور ذاته الذي تؤديه في المجتمعات التي حقّقت بالفعل التحوّل الديمقراطي، فإن الخلل يكمن في أداء من شغّلوا هذه الآليات وفعّلوا تلك المؤسسات بصورة عينية ومباشرة، وهم بالضرورة النخب السياسية والثقافية والاجتماعية وقادة ما يعرف بمنظمات المجتمع المدني.

كانت الثورات العربية الراهنة، كما هو معلوم، ثورات فريدة من حيث إن الجماهير الواسعة التي صنعتها لم تكن مؤطرة بقيادات حزبية أو تنظيمية تمثّلها. غير أن هذه الفرادة لم تكن لتستمر كثيرًا؛ إذ لمّا كانت هذه الثورات قد رفعت مطلب التحوّل إلى نظام الحكم الديمقراطي في صدارة مطالبها، فإن مركز ثقل الفعل المؤثّر فيها كان لا بد من أن ينتقل من الجماهير الثائرة الموحّدة خلف مطلب تنحية النظام السياسي الفاسد إلى النخب السياسية والمثقّفة الموزّعة في شكل جماعات سياسية وأيديولوجية. فإذا كان حراك الجماهير الموحّدة الضاغط يمكنه أن يسقط نظامًا استبداديًا، فإنه لا يمكنه، بالضرورة، أن يبني نظامًا ديمقراطيًا، لأن النظام الديمقراطي لا تبنيه، عمليًا وإجرائيًا وتنفيذيًا، غير النخب الفاعلة والمتعدّدة في مرجعيتها الأيديولوجية وبرامجها السياسية والاقتصادية والاجتماعية. وهذا لا يعني مطلقًا أن الجماهير تنسحب من دائرة الفعل في سيرورة البناء الديمقراطي، بل يعني أن فعلها يصبح منخرطًا ومندرجًا في سياق التعددية الحزبية والمدنية.

أن تكون النخب هي المسؤولة عن خيارات المراحل الانتقالية العربية والمسؤولة عن تفعيلها ونتائجها، فذاك أمر بديهي وفي متناول الحس المشترك اليوم، وربما لم يكن يستدعي منّا هذا الاستدلال كله لو لم تكن غايتنا، في هذا المقام، تتجاوز الوقوف عند هذه الحقيقة إلى بيان ماهية ما نسمّيه المسألة الأيديولوجية العربية المعاصرة التي نعتبرها مسألة حاسمة في مجريات المراحل الانتقالية العربية؛ ذلك أن ما نريد أن نصل إليه، في هذا السياق، إنما هو رسم حدود التمايز والتفصيلات بين ما نعنيه بالمسألة الأيديولوجية وما يُدرج عادة تحت عنوان مسألة الثقافة السياسية، أكان في أدبيات العلوم السياسية أم في أدبيات علم الاجتماع السياسي.

صحيح أن المسألة الأيديولوجية العربية المعاصرة، في مفهومنا، ترتكز على القاعدة المنهجية نفسها التي يقوم عليها مفهوم الثقافة السياسية، والتي أساسها «أهمية ربط الظواهر الثقافية بالظواهر السياسية»[12]، وصحيح كذلك أن عناصر السياق الإشكالي الذي يسم المراحل الانتقالية في بلدان الثورات العربية تماثل، بل تطابق تمامًا، الشروط الموضوعية التي أدت بعلم الاجتماع السياسي إلى الاستنجاد بمفهوم الثقافة السياسية، حيث «كشف تكوين الدول الجديدة في العالم الثالث أن استيراد المؤسسات الديمقراطية لم يكن يكفي لتأمين اشتغال الديمقراطية»[13]، بيد أن هذا كله لا يقود عندنا إلى التسليم الآلي بالأسس والمفترضات كلها التي يتضمّنها مفهوم الثقافة السياسية، التي مؤداها أن «كل نظام سياسي بدا مرتبطًا بنسق قيم وتمثّلات؛ أي بثقافة مميزة لمجتمع معين. في هذا المستوى الأول من التفكير يكون مفهوم الثقافة السياسية وثيق الصلة بما كان يسمّى سابقًا بالطابع القومي»[14].

نحتفظ من هذا المفهوم بفكرة الربط بين النظام السياسي ونسق مخصوص

---

(12) دنيس كوش، مفهوم الثقافة في العلوم الإجتماعية، ترجمة منير السعيداني؛ مراجعة الطاهر لبيب (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2007)، ص 173.

(13) المصدر نفسه، ص 174.

(14) المصدر نفسه.

من التمثّلات الاجتماعية، لأن مفهوم «التمثّلات الاجتماعية» وجنيسه المتعلّق بـ«المتخيلات الاجتماعية» قابلان للضبط الدقيق، ومن ثمّ قابلان لأن يكونا إجرائيين من الناحية المنهجية، وذلك خلافًا لمفهوم «القيم» الفضفاض الذي يثير من المشكلات أكثر ما يحلّ من الإشكاليات[15]. إن ربط الأداء السياسي في المراحل الانتقالية العربية بتمثّلات ومتخيلات اجتماعية معينة سيشكّل عمدة الخيار المنهجي في هذا الكتاب كما سيأتي بيانه لاحقًا. لكننا لن نتبع مقولات مفهوم الثقافة السياسية إلى منتهاها، فنفترض منذ البداية أن هذه التمثّلات والمتخيلات هي مكوّنات «ثقافة مميزة» للمجتمعات العربية ذات صلة بـ«طابعها القومي العربي» أو «روحها الدينية الإسلامية».

ما عاد من الممكن، كما أسلفنا القول أعلاه، تفسير إشكالات التحوّل الديمقراطي عربيًا بمثل هذه المطلقات الثقافية الجوهرانية؛ ذلك أن ثمة متغيرًا أساسًا يربك مثل هذا التفسير، إن لم نقل يطيحه تمامًا، وهو الثورات والحراكات العربية الراهنة التي أفصحت من خلالها أوسع الجماهير عن المطلب الديمقراطي بكل وضوح. لكن في مقابل هذا، نقدّر أن استبعاد التفسير المعتمد على مفترضات مفهوم الثقافة السياسية لا يعني التخلّي مطلقًا عن منهج التفسير بالعوامل الثقافية والذهنية؛ ذلك أن التفسيرات «المادية» المحض، من قبيل التفسير المؤسساتي الذي عرضنا أنموذجًا منه سابقًا، أظهرت عدم قدرتها على معالجة الإشكاليات التي نجمت عن تفعيل الآليات الديمقراطية وعن أداء مؤسساتها في المسارات الانتقالية العربية.

هذا يعني، في النهاية، أن المطلوب إنما هو «تطويع» منهج المقاربة الثقافية وإخضاعه للحقائق التي فرضتها، بصورة عينية ومباشرة، تطوّرات المراحل الانتقالية العربية، وفي مقدمها حقيقة المسؤولية المباشرة التي تتحمّلها النخب السياسية والثقافية والاجتماعية التي تكفّلت بقيادة المراحل الانتقالية العربية نحو ما سُمي «تحقيق أهداف الثورة»، وفي طليعتها هدف التحوّل الديمقراطي. ضمن

---

(15) لاحظ مثلًا الإشكاليات التي تثيرها المقولات الرائجة، شرقًا وغربًا، والمبنية على الثنائية التقابلية: «قيم الإسلام» و«قيم الديمقراطية».

هذا الأفق ليس في الإمكان، في تقديرنا، الانسياق وراء تقليد الاستعاضة عن مفهوم الأيديولوجيا بمفهوم الثقافة أو الثقافة السياسية، وهو التقليد الذي أضحى شائعًا في العلوم الاجتماعية المعاصرة منذ عقود[16].

إن مفهوم الأيديولوجيا يفرض نفسه في هذا السياق، ومن ثمّ تفرض المسألة الأيديولوجية نفسها من حيث هي مسألة حاسمة في سيرورات التحوّل الديمقراطي عربيًا، ذلك أن المعطيات المتعينة في المراحل الانتقالية العربية تفرض علينا الابتعاد عن تعويم الإشكالات المشخّصة وإغراقها في محيط مفهوم الثقافة الجمعية[17]، وتدفعنا إلى التوجّه رأسًا إلى البحث عن مسلك تحليلي تفسيري لهذه الإشكالات من خلال النظر النقدي في البنى الذهنية للنخب الفاعلة، فعلًا مباشرًا، في هذه المسارات. ونخصّ من هذه البنى، على وجه التدقيق والتحديد، تلك التي لها علاقة مباشرة بتمثّل الثورات العربية الراهنة وتخيل كيفية تحوّل بلدانها من الاستبداد إلى الديمقراطية.

ثالثًا: تمثّلات النخب العربية ومتخيلاتها مدخل منهجي إلى فاعلية الأيديولوجيا العربية المعاصرة في المراحل الانتقالية العربية

ينطلق الخيار المنهجي في هذا الكتاب من تجاوز مستوى التعامل مع البنى السطحية للشعارات والمفاهيم والتصوّرات الأيديولوجية التي يستبطنها الفاعلون الرئيسون في المسارات الانتقالية العربية. ويهدف تجاوز هذا المستوى إلى تجريب فرضيتين مركزيتين في الخيارات المنهجية الكبرى التي يقوم عليها

---

(16) كوش، ص 171.

(17) يبرّر اختفاء مفهوم الأيديولوجيا من قاموس العلوم الاجتماعية المعاصرة بأن مباحثها أصبحت مشتّتة في سياقات كثير من الفروع المعرفية لهذه العلوم المعاصرة، مثل: تاريخ الأفكار السياسية ودراسة المتخيلات الاجتماعية وتحليل التمثّلات الاجتماعية ...إلخ. انظر: جان فرنسوا دورتيه، معجم العلوم الإنسانية، ترجمة جورج كتورة (أبوظبي: كلمة؛ بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 2009)، ص 125. وما يجعلنا نتجنّب استخدام هذه المفاهيم مجرّدة عن مفهوم الأيديولوجيا هو الرغبة في إبراز أن مناط الإشكال يكمن في بنى ذهنية نخبوية في الأساس، لا في بنى جماعية.

هذا الكتاب: أولاهما أن ثمة تمثّلات ومتخيلات اجتماعية تقف خلف هذه البنى السطحية وجب استنباطها من متون الخطابات الأيديولوجية وتحليلها وتعيين أصولها، وثانيتهما أن جزءًا أساسيًا، على الأقل، من مجريات المراحل الانتقالية العربية ووقائعها وظواهرها يمكن وصله بهذه التمثّلات والمتخيلات الاجتماعية. وحينما نوجّه اهتمامنا، لفهم الحراك السياسي، شطر تمثّلات النخب الفاعلة فيه ومتخيلاتها الاجتماعية، فإننا نتخطّى المستوى الذي يقف عنده الباحثون الذين يعتمدون مفهوم الثقافة السياسية، ولا سيما في العلوم السياسية؛ نعني مستوى «مجموعة التوجّهات تجاه الحكومة (وذلك لتمييزها عن التوجهات نحو الاقتصاد أو الدين أو الأسرة ...). ويشتمل هذا الفهم على الاتجاهات بصدد ما تفعله الحكومة (أو ما يجب أن تفعله)، وكذلك على ما يحاول الناس الذين لا ينتمون إلى الحكومة أن يجعلوها تفعله»[18].

فتح استخدام مفهومي «التمثّل الاجتماعي» و«المتخيل الاجتماعي»، في العلوم الإنسانية والاجتماعية المعاصرة، آفاقًا نظرية ومنهجية مهمة يجدر بنا الوقوف عندها في هذا السياق لبيان خلفية الأرضية المنهجية التي نستند إليها في هذا الكتاب. ويعود استخدام «التمثّل الاجتماعي» باعتباره مفهومًا تحليليًا إلى عالِم الاجتماع الفرنسي إميل دوركهايم في القرن التاسع عشر. وتطوّر استخدام هذا المفهوم في النصف الثاني من القرن العشرين، في مباحث علم النفس التحليلي الاجتماعي وعلم الاجتماع وفي غيرهما من فروع المعرفة الإنسانية والاجتماعية المعاصرة، كما اقترن مفهوم التمثّل الاجتماعي - وهذا الأهمّ بالنسبة إلينا - بمفهوم الأيديولوجيا في آخر تجليات هذا المفهوم في العلوم الاجتماعية المعاصرة.

لا يبتعد تعريف التمثّل الاجتماعي، في هذه المجالات المختلفة، عن القول إنه «شكل من أشكال المعرفة المتشكّلة والمتقاسَمة اجتماعيًا، ولهذه المعرفة هدف عملي ومساهم في تكوين حقيقة مشتركة لجماعة اجتماعية مخصوصة»[19]. وتفيد

---

(18) نظرية الثقافة، ترجمة علي سيد الصاوي؛ مراجعة وتقديم الفاروق زكي يونس، عالم المعرفة؛ 223 (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1997)، ص 347.

(19) Denise Jodelet, sous la dir., *Les Représentations sociales*, Sociologie d'aujourd'hui (Paris: Presses universitaires de France, 1989), Cité dans: *De l'Identité du sujet au lien social: L'Étude des* =

مقاربة التمثّلات الاجتماعية، عمومًا، «التعريف بجماعة اجتماعية مخصوصة في علاقتها بموضوع محدّد»[20]. ولعلّ أهم عنصر معرفي، أو إبيستمولوجي، استبطنه مفهوم التمثّل الاجتماعي هو ذاك الذي يعيد ترتيب العلاقة بين المعطيات الذهنية في وعي الإنسان والمعطيات المادية الملموسة التي تتجسم في واقعه، وذلك على نحو يخالف، بل يعارض، نظرية الانعكاس في الماركسية (في المادية الجدلية). فالتمثّلات الاجتماعية لا تُختزل في حقائق ذهنية من شأنها أن تكون نظيرًا لحقيقة خارجية ملموسة تدركها هذه التمثّلات، بل تساهم في صنع الحقيقة الخارجية الملموسة[21].

لا يبتعد مفهوم «التخيل الاجتماعي» أو «المتخيل الاجتماعي» كثيرًا عن مفهوم التمثّل الاجتماعي. فليست المتخيلات، في بعض التعريفات، غير تمثّلات مخصوصة باعتبار أن «ميدان المتخيل يتشكّل من جملة التمثّلات التي تفيض على الحدّ الذي وضعته الملاحظات الناتجة من التجارب، ومن تسلسل الاستنباطات التي تسمح بها هذه الملاحظات»[22]. وعلى الرغم من أن بعض التعريفات للمتخيل، مثل تعريف الفيلسوف الفرنسي كاستورياديس، لم تشر حرفيًا إلى مفهوم التمثّل وتحدّثت عن إنشاء لا يتوقّف ولا يحدّه حدّ من «الرموز/ الأشكال/ الصور»[23]، فإنها، في تناولها مفهوم المتخيل الاجتماعي بالتحديد، حافظت على المبدأ المنهجي الأساس الذي استبطنه مفهوم التمثّل الاجتماعي، بل دعّمته، ونعني به مبدأ أن في إمكان المعطيات الذهنية أن تكون صانعة أو منشئة الظواهر المجتمعية المادية الملموسة.

يرادف مفهوم المتخيل الاجتماعي مفهوم المجتمع المؤسس (الذي يقوم

processus identitaires, Sous la direction de Hélène Chauchat et Annick Durand-Delvigne, Sociologie = d'aujourd'hui (Paris: Presses universitaires de France, 1999), p. 14.

(20) Florence Giust-Desprairies, *L'Imaginaire collectif*, Préface d'Eugène Enriquez, Érès poche: Société (Paris: Éd. Érès, 2009), p. 46.

(21) Giust-Desprairies, p. 52.

(22) Evelyne Patlagean, «L'histoire de l'imaginaire,» dans: Philippe Ariès [et al.], *La Nouvelle histoire*, Sous la direction de Jacques Le Goff, Roger Chartier et Jacques Revel, Les Encyclopédies du savoir moderne (Paris: Retz-C.E.P.L., 1978), Cité dans: Lucian Boia, *Pour une histoire de l'imaginaire*, Vérité des mythes (Paris: les Belles lettres, 1998), p. 14.

(23) Cornelius Castoriadis, *L'Institution imaginaire de la société*, Collections Esprit. La Cité prochaine, 5e éd. rév. et corr. (Paris: Éditions du Seuil, 1975), p. 8.

بعملية التأسيس)، في تعريف كاستورياديس، وهذا «المتخيل الاجتماعي أو المجتمع المؤسس كامن في، ومن خلال، وضعية إنشاء الدلالات المتخيلة الاجتماعية والتأسيس للمؤسسة باعتبارها عملية إحضار لهذه الدلالات، والتأسيس لهذه الدلالات باعتبارها مؤسَّسة لها»[24]. بهذا المعنى يمكن أن يوسم تأسيس المجتمعات وبناء مؤسساتها أنه تأسيس متخيل، حيث «يكون التأسيس للمجتمع في كل مرة تأسيسًا لمزيج معقّد من الدلالات»[25]. إن الأهمية الكبرى التي يكتسيها هذا المفهوم للمتخيل الاجتماعي تكمن في افتراضه المنهجي الأساس الذي سنعتمده في سياق هذا الكتاب، ومؤداه الربط بين البنية المؤسسية في كل مجتمع والمتخيلات الاجتماعية التي يستبطنها، وذلك باعتبار أن «هيكلة العالم والعالم الاجتماعي تحيل على دلالات متخيلة اجتماعية أسسها المجتمع المعني»[26].

لم يبق مفهوم الأيديولوجيا بمعزل عن التأثرات العميقة لهذه التطوّرات المعرفية والمنهجية التي رافقت شيوع مفهومي التمثّلات الاجتماعية والمتخيلات الاجتماعية في العلوم الإنسانية والاجتماعية المعاصرة؛ إذ فكّت مجموعة من علماء الاجتماع الفرنسيين خاصة، في سبعينيات القرن الماضي، مفهوم الأيديولوجيا من أسر نظرية الانعكاس الماركسية. وكان تأثير مفهوم التمثّل الاجتماعي واضحًا في هذا الصدد؛ إذ نظر بعض هؤلاء العلماء، ومنهم جان بشلر مثلًا، «إلى التمثّلات باعتبارها عناصر، من بين عناصر أخرى (إلى جانب العاطفة والمصلحة)، مفيدة في تحديد الفعل في الخطاب السياسي»[27]. وذهب بيار أنسارت إلى تحديد تعريف جديد للأيديولوجيا عبر استخلاص الخطوط المشتركة في الأيديولوجيات كلها: «إنها تُشكّل نظام تأويل للواقع الاجتماعي المنظّم حول نواة من التمثّلات الأولية التي تستخدم أداة قراءة للواقع، وإطارًا للعمل»[28].

---

(24) Castoriadis, p. 535.

(25) المصدر نفسه.

(26) المصدر نفسه.

(27) المصدر نفسه.

(28) Pierre Ansart, *Les Idéologies politiques*, Collection Sup (Paris: Presses universitaires de France, 1992).

نقلًا عن: معجم العلوم الإنسانية، ص 125.

أصبح في الإمكان الحديث عن التمثّلات في الأيديولوجيا أو التمثّلات الأيديولوجية باعتبارها تمثّلات اجتماعية مخصوصة بالأفعال الجماعية، ولا سيما بالأفعال التي تدخل ضمن المسائل السياسية المباشرة، أي مسائل الحكم وطرائقه والبرامج الموجّهة إلى خدمة المصلحة الوطنية العام؛ ذلك أن مفهوم التمثّل الأيديولوجي «يشير، في خطوط عريضة، إلى المعنى الحقيقي للأفعال الجماعية ويسطّر الأنموذج الشرعي للمجتمع وهياكله، كما يدلّ، في الوقت ذاته، على المحدّدات الشرعية للسلطة السياسية وعلى الغاية التي يجب أن تطرحها الجماعة على نفسها وعلى الوسائل التي يجب أن تتبعها هذه الجماعة لبلوغ تلك الغاية»[29]. ومثلما أنه غدا من الممكن الحديث عن الأيديولوجيا من حيث هي أشكال مخصوصة من التمثّلات الاجتماعية، غدا من الممكن كذلك الحديث عنها من حيث هي أشكال مخصوصة من المتخيلات الاجتماعية[30].

رابعًا: من المنهج إلى الإجراء
ثلاثة مفاهيم وخمس فرضيات

إن المراهنة المنهجية على مفهومي التمثّل الاجتماعي والمتخيل الاجتماعي[31]، في هذا الكتاب، هي مراهنة على تحويل الأيديولوجيا العربية المعاصرة من مفهوم مجرّد إلى معطى فكري مجسم في جملة من التمثّلات

---

(29) Giust-Desprairies, p. 56.

(30) على سبيل المثال يصنّف جويل توماس الأيديولوجيات، إلى جانب اليوتوبيات المستقبلية والأساطير المؤسسة للجماعات والقوميات والأمم، ضمن المتخيلات المؤثرة في التاريخ والسياسة. انظر: *Introduction aux méthodologie de l'imaginaire*, Sous la direction de Joël Thomas (Paris: Ellipses, 1998).

نقلًا عن: منير السعيداني، الرؤية والمدى: حصاد نقدي للبحث في المخيال (صفاقس: منشورات وحدة بحث في المتخيّل، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2006)، ص 132.

(31) نعتمد في التمييز بين المفهومين في متن الكتاب على التعريف الذي سبق ذكره، الذي يعتبر المتخيلات تمثّلات مخصوصة تفيض على الحدّ الذي وضعته الملاحظات الناتجة من التجارب، ومن تسلسل الاستنباطات التي تسمح بها هذه الملاحظات. وسيلاحظ القارئ أننا سنستخدم، في مواضع كثيرة من الكتاب، المفهومين مترادفين حينما نكون في مواجهة مقولات أيديولوجية لا تسندها معطيات الواقع والتجربة.

والمتخيلات الاجتماعية تسكن أذهان النخب السياسية الفاعلة في المسارات الانتقالية العربية، ومراهنة كذلك على تحويل القول بفاعلية دور هذه الأيديولوجيا في تلك المسارات من افتراض نظري إلى حقيقة مجسدة في علاقة متعينة ومباشرة بين تلك التمثّلات والمتخيلات، وما تخلّل هذه المسارات من وقائع وظواهر ملموسة.

صحيح أننا نهدف، من خلال استخدام مفهوم الأيديولوجيا العربية المعاصرة، كما قلنا سابقًا، إلى بلوغ مستويات متقدّمة من التعميم والكلّية، ولا سيما بلوغ مستوى الحديث عن «بنية أيديولوجية بدلًا من مفاهيم وتصوّرات ومقولات أيديولوجية جزئية مثل الثورة والانتقال الديمقراطي والدولة ...إلخ»[32]، بيد أن الطموح إلى بلوغ مثل هذا الهدف في محصّلة العمل النهائية لا يعني إمكان الاستغناء عن الانطلاق من التعامل مع المفاهيم الأيديولوجية المتعينة والمخصوصة؛ ذلك أن تمثّلات الأيديولوجيا العربية ومتخيلاتها الاجتماعية لا تقوم بذاتها، بل هي ملتبسة بالمفاهيم والتصوّرات والمقولات المخصوصة ومستبطَنة فيها.

من هذا المنطلق اخترنا، في هذا الكتاب، أن ننطلق من ثلاثة مفاهيم مفتاحية في الأيديولوجيا العربية المعاصرة وفي تجسد فاعليتها في المراحل الانتقالية العربية. هذه المفاهيم الثلاثة التي نريد أن ننفذ منها إلى بنى التمثّلات والمتخيلات الأيديولوجية المعاصرة، هي: الثورة والديمقراطية والوفاق، ويجتمع المفهومان الأخيران، كما سنرى في متن الكتاب، في مفهوم الديمقراطية الوفاقية العربية. وليس من العسير تبرير اختيارنا لهذه المفاهيم الثلاثة بالذات، ذلك أن علاقتها واضحة ومباشرة بقضايا المراحل الانتقالية العربية وطبيعة حِراكاتها. فمفهوم الثورة يشير إلى وضع المنطلق في هذه المراحل، ومفهوم الديمقراطية يحيل على الهدف المنشود أو الوضع المأمول أن تصل إليه هذه المراحل، أما مفهوم الوفاق فيشير إلى عنصر أساس من عناصر تأمين عملية الانتقال بين الوضعين.

---

(32) الحبيب، ص 226.

إن التجسيم الإجرائي للخيارات النظرية والمنهجية التي بسطنا معالمها أعلاه سيكون، في متن هذا الكتاب، في شكل تحليل للخطابات المهتمّة بمفاهيم الثورة والديمقراطية والوفاق، والمجسمة في نصوص مخصوصة من الفكر الأيديولوجي العربي المعاصر. ووقع اختيارنا على مدوّنة النصوص الأيديولوجية التي اعتمدناها في الباب الأول من هذا الكتاب استنادًا إلى معيار أساس يتعلّق بتمثيلها للخلفية أو للجذور العميقة التي نهلت منها وجسدتها عينيًا أهمّ المواقف والخيارات العملية التي انخرطت فيها النخب السياسية والاجتماعية والثقافية الفاعلة في المراحل الانتقالية العربية[33].

ينطلق المنهج التحليلي الذي نسلكه في هذا الكتاب من تحليل الخطاب الأيديولوجي ليصل إلى تفسير المواقف والخيارات العملية والوقائع والظواهر العينية التي تخلّلت المراحل الانتقالية العربية، ويهدف إلى الاستدلال على وجاهة الفرضيات الخمس الآتية:

- أولًا: إن هذه المفاهيم الثلاثة (الثورة والديمقراطية والوفاق) مكتنزة، في الفكر الأيديولوجي العربي المعاصر، بالتمثّلات والمتخيلات الاجتماعية، بل يمكن النظر إليها، من جهة أخرى، باعتبارها مولّدة ومُنشِئة لمثل هذه التمثّلات والمتخيلات التي يمكن رصد الظاهر منها واستنباط الخفي منها عبر عمل تحليلي وتفكيكي يشتغل على الخطابات الأيديولوجية المؤسسة لهذه المفاهيم والخطابات السياسية الموظّفة لها، مستجليًا خلفياتها العميقة ومستكشفًا أبعادها البعيدة.

- ثانيًا: ترتبط هذه التمثّلات والمتخيلات بوعي النخب التي تتبنّى هذه

(33) سيكون هذا الكتاب في مواجهة اعتراضات كلاسيكية في هذا الصدد، من قبيل: لماذا اختيار هذا الكاتب دون ذاك أو هذه المدوّنة دون تلك؟ وهل يمثّل هذا الخطاب ذاك التيار؟ ...إلخ. نعتقد أن السؤال الذي يجدر بالقارئ طرحه: إلى أي حدّ نجح الكتاب في الربط التفسيري بين محتويات النصوص الأيديولوجية التي حلّلها والتمثّلات والمتخيلات الاجتماعية والخيارات العملية التي أدت دورًا أساسيًا في المراحل الانتقالية العربية؟ ذلك أن نجاح الكتاب أو فشله في اختيار المدونة التي اعتمدها يبقى رهين مدى نجاحه أو فشله في الاستدلال على ذاك الربط.

المفاهيم تبنيًا صريحًا وواعيًا، وهي النخب التي أصبحت في موقع الفاعل المباشر، سياسيًا واجتماعيًا وثقافيًا ودينيًا، في المراحل الانتقالية العربية. ومن ثمّ، فإن جذور هذه التمثّلات والمتخيلات لا تعود إلى بنى ثقافية أو دينية جمعية (عقلية) جامدة ولا تاريخية، بقدر ما ترجع إلى بنى أيديولوجية نخبوية نشأت في سياقات تاريخية مخصوصة حفت بنشأة الأفكار وتشكّل وعي النخب في التاريخ العربي الحديث والمعاصر.

- ثالثًا: إن هذه التمثّلات والمتخيلات الاجتماعية تشكّل الوجه الأكثر إدراكًا والأقرب فهمًا لما نسميه «الأيديولوجيا العربية المعاصرة»، لأنها تجسم، في بعد أول من أبعادها[34]، «الأفق العام أو النسق الكلّي الذي يتحرّك فيه القطاع الأوسع من الفاعلين السياسيين المباشرين في مشاهد بلدان الثورات العربية الراهنة، على اختلاف انتماءاتهم الأيديولوجية الجزئية».

- رابعًا: إن هذه التمثّلات والمتخيلات الاجتماعية تشكّل كذلك الوجه الأكثر إدراكًا والأقرب فهمًا لما نسميه «الأيديولوجيا العربية المعاصرة»، لأنها تجسم في بعد ثان من أبعادها المعطيات الذهنية التي تتجاوز «ظواهر الأهداف والبرامج والشعارات التي يلتف حولها هؤلاء الفاعلون (أي تحقيق أهداف الثورة في الديمقراطية والتنمية والعدالة الاجتماعية)، وتجسد «بواطن المنطق التي تُتعقّل به هذه الأهداف والقواعد الذهنية التي تُتمثّل به هذه البرامج والشعارات».

- خامسًا: إن هذه التمثّلات والمتخيلات الاجتماعية تشكّل أيضًا الوجه الأكثر إدراكًا والأقرب فهمًا لما نسميه «الأيديولوجيا العربية المعاصرة»، لأنها تجسم في بعد ثالث من أبعادها المعطيات الذهنية التي تمكّن من «بيان الاستتباعات الملموسة للأيديولوجي في المجريات العملية لواقع المراحل الانتقالية وإبراز أوجه التفارق بين المنطق والهدف أو بين القاعدة الذهنية والمشروع العملي، وهو

(34) ما سيرد لاحقًا بين مزدوجين «...» هو نقل حرفي من التعريف الذي وضعناه سابقًا لـ«الأيديولوجيا العربية المعاصرة».

التفارق الذي يجد ترجمته، واقعيًا وعمليًا في المسارات الانتقالية اليوم، في عدم التطابق، إذا لم نقل التعارض، بين الغايات والنتائج».

إن الفصول التي يتضمّنها متن هذا الكتاب هي تجريب لهذه الفرضيات وتحويلها إلى تحليلات ملموسة والبرهنة على مدى وجاهتها، الأمر الذي يستدعي منّا الانطلاق من تحليل الخطاب المتعلّق بالمفاهيم المذكورة، وهو ما سيكون مدارًا لفصلي القسم الأول من هذا الكتاب.

القسم الأول

الثورة والوفاقية والديمقراطية
في الأيديولوجيا العربية المعاصرة
براديغم الصراع المجتمعي المادي

الفصل الأول

مفهوم الثورة في الأيديولوجيا العربية المعاصرة وبراديغم الصراع المجتمعي المادي

أولًا: مفهوم الثورة في الماركسية اللينينية وبراديغمها سياق بروز مفهوم الثورة في الفكر الأيديولوجي العربي المعاصر

لا يمكن، في تقديرنا، أن نقارب مفهوم الثورة في الأيديولوجيا العربية المعاصرة، من دون أن نصله بالسياق الذي تحوّلت فيه الثورة «إلى مصطلح رئيس في اللاهوت السياسي لمثقفي اليسار في العالم الثالث عمومًا»[1] خلال القرن العشرين. وهو السياق الذي أدت فيه الماركسية اللينينية دور المرجع الأيديولوجي لأهمّ الثورات والحركات الثورية التي طبعت ذلك القرن، بدءًا من ثورة 1917 في روسيا، مرورًا بالثورات الصينية (1949) والكوبية (1959) والفيتنامية (1975)، وانتهاء بالتمرّدات الشعبية التي استهدفت الدكتاتوريات العميلة للولايات المتحدّة في أميركا اللاتينية في ثمانينيات القرن الماضي. وكان أحد الدارسين قد وسم هذا

(1) عزمي بشارة، «في الثورة والقابلية للثورة،» دراسة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، سلسلة دراسات وأوراق بحثية، الدوحة، آب/ أغسطس 2011.

انظر: <http://www.dohainstitute.org/release/6a25f83f-63b9-4807-8834-791d4a793d90>.

نشرت في كتاب: عزمي بشارة، في الثورة والقابلية للثورة، ط 2 مزيدة ومنقحة (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2014).

الحراك بـ «دورة الثورات الماركسيّة اللينينية (ولاحقًا الماوية)» التي انتهت بنهاية الحرب الباردة[2].

لا يمثّل استدعاء هذا السياق ضرورة، في رأينا، من أجل استجلاء مفهوم الثورة وتمثّلاتها الاجتماعية في الخطابات الأيديولوجية والسياسية العربية التي تعلن انتسابها الصريح إلى الماركسية اللينينية فحسب، بل هو ضروري كذلك من أجل استكناه المفهوم ذاته في الخطابات القومية العربية وخطابات الإسلام السياسي؛ ذلك أن الطرح الذي سنحاول الاستدلال عليه، في هذا الفصل، مؤداه أن جلّ تجلّيات فكرة الثورة والتمثّلات والمتخيّلات الاجتماعية التي تستبطنها هذه الفكرة في هذه الخطابات، على اختلاف مرجعياتها الأيديولوجية الجزئية، لم تكن غير شكل من أشكال تجسيد البراديغم المؤسس لمفهوم الثورة، كما صاغته اللينينية بصورة نهائية في النظرية الماركسية، الأمر الذي سنسمّيه هنا براديغم الصراع المجتمعي المادي.

نستدعي هنا مفهوم البراديغم الذي هو مفهوم أداتي طوّره وشغّله الفلاسفة المهتمون بالإبيستمولوجيا وتاريخ العلوم، وهو يعني في سياقه الأولي، وبالتحديد في سياق استخدام توماس كون له، مجموعة القوانين والتقنيات والأدوات المرتبطة بنظرية علمية والمسترشدة بها، التي بها يمارس الباحثون عملهم ويديرون نشاطهم، وحالما تتأسس تتخذ اسم «العلم العادي»[3]. وقد انزلق مفهوم البراديغم، مثل مفاهيم نظرية إجرائية أخرى، من مجاله التداولي العلمي الأصلي، إلى سياقات معرفية ونظرية أخرى، حيث ما عاد مقصورًا على الاستخدام في نطاق نظريات العلوم وتطبيقاتها في مفهومها التقني الضيّق، بل توسّع بشكل غدا معه قابلًا للتطبيق على كل مادة ذات طبيعة نظرية أو فكرية. وبهذا أصبح لمفهوم البراديغم تعريفات أكثر تعميمية وتجريدية، منها تعريف أنه أنموذج متناسق في

---

(2) إريك سلبين، «حصان زاباتيستا الأبيض وقلنسوة تشي: طروحات حول مستقبل الثورة،» في: جون فوران، مستقبل الثورات إعادة التفكير بالتغيّر الجذري في عصر العولمة، ترجمة تانيا بشارة (بيروت: دار الفارابي، 2007)، ص 106.

(3) توماس س. كُون، بنية الثورات العلمية، ترجمة حيدر حاج إسماعيل (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2007)، ص 340.

تمثّل العالم وتأويل الواقع يكون مقبولًا بشكل واسع في ميدان ما. فالبراديغم هو طريقة في رؤية الأشياء تستند إلى قاعدة محددة، أكانت أنموذجًا نظريًا أم تيارًا فكريًا[4].

إنّ الاستنجاد بمفهوم البراديغم يشكّل، بالنسبة إلينا، مدخلًا منهجيًا إلى أن نميّز، في نطاق مفهوم الثورة الماركسية اللينينية، بين تمثّلاته الاجتماعية الصريحة (توصيفاته للصراعات المجتمعية القائمة) ومتخيّلاته المستقبلية المعلنة (متخيّلاته في سيرورات الثورات وصيروراتها النهائية) من جهة، وبين القواعد والمبادئ المعرفية العامة أو «الصورة المثالية للمعرفة» المضمرة التي ترتبط بتلك القواعد والمبادئ التي استرشدت بها تلك التمثّلات والمتخيّلات الثورية الماركسية اللينينية. وتكمن أهمية هذا التميز المنهجي في أنه يتيح لنا أن نوسّع من أفق مقاربة العلاقة بين مفهوم الثورة الماركسية اللينينية السائد عالميًا، إلى حدود سبعينيات القرن العشرين على الأقل، وتجلّيات مفهوم الثورة في الأيديولوجيا العربية المعاصرة. فبحث هذه العلاقة، في تقديرنا، يجب ألا ينحصر في مستوى التوصيفات والتمثّلات والتخيّلات الظاهرة، بل يجب أن ينفذ إلى مستوى البراديغم أو الأنموذج المعرفي المرشد والملهم، ومن ثمّ المولّد لهذه التمثّلات والمتخيّلات.

إنّ مفهوم البراديغم، في هذا الكتاب، يساهم منهجيًا، بشكل صميمي ومباشر، في التأسيس لمفهوم الأيديولوجيا العربية المعاصرة الذي نعتمده بوصفه المفهوم التحليلي المركزي في هذا الكتاب، الذي نشير به - كما ذكرنا في المدخل النظري المنهجي العام - إلى «الأفق العام أو النسق الكلّي الذي يتحرّك فيه القطاع الأوسع من الفاعلين السياسيين المباشرين في مشاهد بلدان الثورات العربية الراهنة»، وهو أفق «يتجاوز ظواهر الأهداف والبرامج والشعارات التي يلتف حولها هؤلاء الفاعلون .... إلى بواطن المنطق تُتعقّل به هذه الأهداف والقواعد الذهنية التي تُتمثّل به هذه البرامج والشعارات». أن عناصر أساسية من هذا الأفق الذهني الأيديولوجي العربي المعاصر، إذا لم نقل العناصر الأساسية فيه، كامنة في

(4) <http://www.toupie.org/Dictionnaire/Paradigme>.

براديغم تمثّل الصراعات الاجتماعية وتخيّل السيرورات والصيرورات الثورية في الماركسية اللينينية، وهو براديغم مبطّن في مختلف الأيديولوجيات الجزئية العربية المعاصرة (ولا سيما القومية والإسلامية واليسارية)، كما سنستدلّ على ذلك في هذا الفصل وفي فصول أخرى.

كي نحدّد الأنموذج المعرفي المجرّد الكامن خلف الفكرة الثورية في الماركسية اللينينية، يمكن العودة إلى صيغ فريدريك إنغلز الأكثر إيغالًا في التعميم والتجريد، وفي إحداها اعتبر أن «الثورة هي دون شكّ سلطة ما بعدها سلطة، الثورة هي عمل يفرض به قسم من السكّان إرادته على القسم الآخر بالسلاح، بالحراب، بالمدافع، أي بوسائل لا يعلو سلطانها سلطان. ويأتي على الحزب الغالب بالضرورة أن يحافظ على سيادته عن طريق الخوف الذي توحيه أسلحته للرجعيين»[5].

لو حاولنا أن نستشفّ أهمّ العناصر التي يتضمّنها هذا التعريف العام والمجرّد الذي يحدّ به إنغلز الثورة، لخلصنا إلى التالي:

- وجود علاقة عدائية بين قسم تقدّمي أو ثوري من المجتمع (من السكان بلغة إنغلز) وقسم آخر منه رجعي أو محافظ.

- ليست الثورة غير فرض لإرادة القسم الثوري من المجتمع على إرادة القسم الآخر الرجعي منه.

- هذا الفرض يكون ضرورة بالعنف الثوري وبأدواته المختلفة.

نستخلص، إذًا، أن هذا المفهوم للثورة في الماركسية اللينينية أوسع من أن تجسّده الثورة العمّالية على النظام الرأسمالي التي بشّر بها ماركس وإنغلز في **البيان الشيوعي**. فليست هذه الثورة غير صورة مخصوصة بأوضاع البلدان الصناعية المتقدّمة لبراديغم أعم في تمثّل بنى المجتمعات الإنسانية، وفي تخيّل حراك التحوّلات الاجتماعية والسياسية فيها. ويقوم هذا البراديغم على سيادة

(5) لينين، «الثورة البروليتارية والمرتد كاوتسكي،» في: لينين: **المختارات في ثلاثة مجلدات** (موسكو: دار التقدم، 1967-1971)، ص 95.

أنموذج الصراع المجتمعي الفئوي المادي (جعله سائدًا) وتعميم دوره المركزي في حراك المجتمعات البشرية وتقدمها. ولما كان الصراع المجتمعي الفئوي هو أساس حركة التاريخ، فإن «العنف يؤدي في التاريخ كذلك دورًا آخر [عدا ما يسبب من شرّ] وبالضبط دورًا ثوريًا، وأنه كما قال ماركس المولدة لكل مجتمع قديم حامل بمجتمع جديد، وأن العنف هو تلك الأداة التي تشقّ الحركة الاجتماعية بواسطتها لنفسها الطريق وتحطّم الأشكال السياسية المتحجّرة والميّتة»[6].

استرشد منظّرو الماركسية في البلدان المتخلّفة بهذا البراديغم من أجل بناء ما يُعرف بمفهوم «الثورة الوطنية الديمقراطية»، من حيث هي ثورة تتحالف فيها مجموعة من الطبقات الاجتماعية (العمّال والفلاحون وشرائح من البرجوازية) ضدّ الاستعمار وحلفائه من الإقطاع والكمبرادور (البرجوازية الطفيلية العملية) لتحقيق مهمات ذات طبيعة برجوازية، من أجل إيجاد الشروط المجتمعية التي يمكن في ظلّها تحقيق الثورة الاشتراكية[7].

من جهة أخرى، انطبع مفهوم الثورة في هذا السياق بنتائج الجدل الذي اندلع في صفوف الحركة الاشتراكية في شأن الموقف من اعتماد التمشي الإصلاحي وتوخّي النهج الديمقراطي من أجل بناء الاشتراكية في المجتمعات الرأسمالية المتقدّمة. واندلع هذا الجدل، في بدايات القرن العشرين، أولًا داخل الأممية الاشتراكية الثانية بين جناحها «اليمني» بقيادة إدوارد برنشتين وجناحها «اليساري» بقيادة روزا لوكسمبورغ، ثم تجدّد بين الأممية الثانية بقيادة كارل كاوتسكي والأممية الثالثة بقيادة لينين الذي كرّس مقولة «حتمية الثورة العنيفة»، ونصّ على ضرورة تربية الجماهير بصورة دائمة بروح هذه النظرة، التي هي أساس تعاليم ماركس وإنغلز بكاملها[8]. هكذا، ما عادت هوية الفكرة الثورية، في الماركسية اللينينية، تتحدّد من حيث هي ضد فكرة المحافظة على الأوضاع السائدة فحسب،

---

(6) أنجلز، دور العنف في التاريخ، نقلًا عن: لينين، «الدولة والثورة،» في: لينين: المختارات، ج 2، ص 392.

(7) انظر: Mao Tsetoung, «La Révolution chinoise et le parti communiste chinois,» dans: Œuvres choisies de Mao Tsetoung (Pékin: Éditions en langues étrangères, 1976), tome 2, p. 348.

(8) لينين، «الدولة والثورة،» ج 1، ص 394.

بل أصبحت تتحدّد كذلك، ولا سيما، من حيث هي نقيضة فكرة الإصلاح والتغيير التدرجي الذي قد يُتوصّل إليه بوسائل غير عنيفة.

ثانيًا: الثورة في الخطاب القومي العربي

يبدو أن التنظيمات والحركات الشيوعية الأولى في المنطقة العربية لم تكن هي التي سرّبت إلى الفكر الأيديولوجي العربي المعاصر مفهوم الثورة المستلهَم من البراديغم الصراعي الماركسي اللينيني. يظهر الأمر جليًّا حينما نلاحظ غياب فكرة الثورة في محتويات بعض البرامج السياسية للأحزاب الشيوعية العربية[9]، وخفوت دلالاتها في محتويات بعض أدبيات هذه الأحزاب[10]، في النصف الأول من القرن العشرين بالتحديد. ومن المرجح أن أدبيات الفكر القومي العربي ونصوصه النظرية في أواسط ذلك القرن كانت الأسرع إلى استبطان الفكرة الثورية بدلالاتها الشائعة في موجة الحركات اليسارية في عدد من دول آسيا وأميركا اللاتينية. هذا الاستبطان واضح في «فلسفة الثورة» عند جمال عبد الناصر حينما تحدّث عن تجربة 23 يوليو [تموز] 1952 في مصر، باعتبارها جسّدت «إرادة الثورة لدى الشعب العربي المصري» وباينت «المنطق التقليدي» الذي «كان يغري بطريق المساومات والحلول الوسط والتفكير الإصلاحي الصادر عن العطاء والتبرع»[11].

شحن عبد الناصر حدث 23 يوليو 1952 بدلالات تبعد عنه «شبهة» الحركة الإصلاحية وتضفي عليه مقومات الثورات اليسارية التي يلهج بها عصره؛ فهو

(9) في شأن برنامج الحزب الشيوعي التونسي انظر مثلًا: توفيق المديني، **تاريخ المعارضة التونسية من النشأة إلى الثورة: الأحزاب القومية واليسارية والإسلامية** (تونس: مسكيلياني للنشر والتوزيع، 2012)، ص 137-156.

(10) درس أحد الباحثين البيان الذي قدّمه خالد بكداش في كانون الثاني/يناير 1951 أمام اجتماع القيادة المركزية للحزب الشيوعي في سورية ولبنان، فلاحظ أن بكداش عبّر عن الفكرة الثورية بأساليب مختلفة من التلّطف والاحتشام، ما يدعو إلى الاستغراب كأن يتحدّث عن «عزل البورجوازية الوطنية»... أو أن يعمد إلى الإشارة الخفية والإيماءة البعيدة للتعبير عن «الثورة». انظر: عبد المجيد البدوي، **مواقف المفكرين العرب من قضايا النهضة في العالم العربي: من مطلع القرن إلى موفى الستينات (بحث في الثوابت والمتغيرات)** (منوبة: منشورات كلية الآداب، 1996)، ص 511.

(11) جمال عبد الناصر، **فلسفة الثورة والميثاق** (بيروت: دار الجيل؛ دار المعرفة، 1970)، ص 122.

يتحدّث عن البعد الطبقي في ثورة يوليو إلى جانب بعدها الوطني، ذلك أن «الشعب المصري أبان نضاله ضدّ الاستعمار. كذلك أبان نضاله ضد محاولات الرأسمالية أن تستغل الاستقلال الوطني لخدمة مصالحها تحت ضغط احتياجات التنمية. في هذا الوقت نفسه رفض الشعب المصري ديكتاتورية أي طبقة من الطبقات. وصمّم على أن يكون تذويب الفوارق بين الطبقات هو طريقه إلى الديمقراطية الكاملة لجميع قوى الشعب العاملة»[12]. وعلى الرغم من أن عبد الناصر حاول هنا أن ينفي فكرة «الدكتاتورية الطبقية»، فإنها سرعان ما تسلّلت إلى خطابه حينما أشار إلى ضمانات هذه الثورة التي من بينها وجود «طليعة ثورية مكّنتها إرادة التغيير الثوري من سلطة الدولة لتحويلها من خدمة المصالح القائمة إلى خدمة المصالح صاحبة الحق الطبيعي والشرعي وهي مصالح الجماهير»[13]. فليست «الدكتاتورية الطبقية» غير هذا التخيّل للدولة من حيث هي جهاز يحمي مصالح قوى طبقية مخصوصة من المجتمع على حساب مصالح قوى طبقية أخرى من المجتمع ذاته.

لم يؤسس الفكر القومي العربي لصفته الثورية، خلال العقود الوسيطة من القرن الماضي، خارج البراديغم الصراعي المادي الذي فرضته اللينينية، الذي لا تعرَّف الثورة بموجبه باعتبارها نقضًا لمنطق المحافظة وتأبيد الأوضاع القائمة فحسب، بل تعرَّف كذلك، خصوصًا، من حيث هي رفض منطق التغيير الذي يعتمد الإصلاح والتدرّج والتسوية وينبذ العنف والصراعات المدمّرة اجتماعيًا. واكتنز مفهوم «الانقلاب» في الفكر البعثي هذه الدلالات كلها التي تلبّست بالفكرة الثورية الماركسية اللينينية؛ إذ يؤكد ميشيل عفلق بوضوح أن «البعث العربي لا يفترق عن الأحزاب الرجعية فحسب، تلك الأحزاب التي تقاوم عن وعي وتصميم الدولة العربية الموحّدة الاشتراكية التقدّمية، بل يفترق أيضًا عن الأحزاب التقدّمية الزائفة التي تدّعي بإمكانها تحقيق الوحدة والحرية والاشتراكية، أو بعضًا من هذه الأهداف، من غير طريق الانقلاب»[14].

---

(12) عبد الناصر، ص 124.

(13) المصدر نفسه، ص 125.

(14) ميشيل عفلق، في سبيل البعث، ط 19 (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 1976)، ص 64.

إن الانتصار للثورة أو للانقلاب على الضد من الإصلاح، في فكر البعث العربي، هو، في جانب أساس منه على الأقل، انتصار لمصالح طبقية مخصوصة على حساب أخرى؛ ذلك أن «الحركة الانقلابية هي نقيض الحركة الإصلاحية ... فالتبديل العميق في الحياة الاقتصادية يعني مثلًا انتزاع الأراضي من يد الإقطاعيين وتوزيعها على الفلاحين. وهذه الفكرة هي مرفوضة من قبل هؤلاء التطوّريّين، لأنهم هم أصحاب المصالح الذين يحرصون على بقاء مصالحهم ... لذلك هم يفضّلون هذا التطوّر البطيء»[15]. وهكذا، فإن الثورة كما احتفى بها منظّرو القومية العربية، في أواسط القرن الماضي، لم تكن ثورة من أجل حلّ مسألة التوحيد القومي لأمة مجزأة فحسب، بل كانت ثورة من أجل حسم الصراع الطبقي لفائدة الطبقات المسحوقة؛ إذ كانت «القومية العربية حسب هذا المنهج الجدلي الشمولي ثورة شاملة تستوعب كل عوامل الضياع والتناقض في المجتمع العربي في المرحلة التاريخية الراهنة ... فالمسألة الطبقية تبدو، حسب هذا المنهج جزءًا من كلّ، هو (القضية القومية)»[16].

استنسخ مفهوم الثورة في الخطاب القومي العربي، استنساخًا كليًا تقريبًا، نظرية التوحيد القومي كما أسّست لها اللينينية، ثمّ الماوية؛ إذ وقع دمج هدف توحيد الأمة العربية في مصالح الطبقات الكادحة. وعلى هذا الأساس، فإن «الوحدة العربية في مفهوم البعث هدف ثوري لا ينفصل عن القوة الثورية الحقيقية التي هي الجماهير الكادحة للشعب العربي، ولا يتحقّق إلا من خلالها»[17]. وعكس الخطاب الناصري بدوره استبطانًا لهذا الدمج للهدف الوحدوي العربي في مصالح «قوى الشعب العاملة»، أي «العمّال والفلاحين»، فهؤلاء «يشكّلون رأس حربة «الثورة العربية»، ولهم مصلحة في «الوحدة العربية» التي يجب أن

---

(15) المصدر نفسه، ص 71.

(16) إلياس فرح، «القومية العربية والوحدة العربية من منظور البعث،» ورقة قُدمت إلى: وليد قزيها [وآخ.]، القومية العربية في الفكر والممارسة: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية [من 26 إلى 29 تشرين الثاني 1979 في بيروت]، ط 3 (بيروت: المركز، 1984)، ص 381-382.

(17) فرح، ص 397.

تتحقّق بتدخلهم الفاعل[18]. على هذا النحو، يقوم «التصور الطبقي للأمة»، على أساس استبعاد «الإقطاعيين» و«الرأسماليين» و«كبار ملّاكي الأراضي» و«الاحتكارات»[19].

بقيت فكرة الثورة، بمعناها الماركسي اللينيني، مصدر استلهام بعض مجددي الفكر القومي العربي في الثلث الأخير من القرن العشرين. هذا ما نقف عليه بجلاء، مثلًا، في ما كتبه المصري عصمت سيف الدولة بعنوان «نظرية الثورة العربية»، على الرغم من أنه يبدي بعض التحرّر، في المستوى النظري، من جاذبية فكرة «الصراع الطبقي»، أو «الصراع الفئوي المادي» بصفة عامة، وذلك حينما يعرّف الثورة من حيث هي «تغيير النظام في المجتمع على وجه يحقّق إرادة الشعب أو أغلبه، من غير الطريق الذي يرسمه النظام القانوني السائد فيه»[20]. ولا يرى سيف الدولة وجوب قيام الثورة إلا «حيث تُسلب الجماهير المقدرة على تحقيق إرادتها ديمقراطيًا»[21]، كما يرى أن «العنف ليس شرطًا للثورة»[22].

يجعل سيف الدولة، بهذه الكيفية، من النظام القانوني العامل المحدّد للثورة، حيث إن هذه الثورة لا توجب إلا في الحالة التي لا تبيح التشريعات والقوانين إمكان التغيير السلمي الديمقراطي. بيد أنه سرعان ما يربط النظام القانوني بالمصالح المجتمعية الفئوية، فيُعرّف الوضع الذي يفرض حتمية الحلّ الثوري من حيث هو وضع تصبح معه «مصالح الشعب أو أغلبيته مجرّدة من الحماية القانونية، وخارج إطار الصيغة التي يمثّلها النظام القانوني السائد ...

(18) مارلين نصر، التصور القومي العربي في فكر جمال عبد الناصر (1952-1970): (دراسة في علم المفردات والدلالة)، ط 3 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1984)، ص 392.

(19) فرح، ص 382، ونصر، ص 392.

(20) عصمت سيف الدولة، نظرية الثورة العربية، 7 ج (بيروت: شركة المسيرة، 1979) ج 6: الطريق إلى الوحدة... إلى الاشتراكية، ص 56.

(21) المصدر نفسه، ص 58.

(22) المصدر نفسه، ص 59.

هنا ينقسم الناس عادة إلى قسمين: قلة رجعية لا يزال النظام القانوني المتخلّف يوفّر الحماية لمصالحها، فتقف ضد أي تغيير فيه. وكثرة تقدمية تريد أن تغيره على وجه يكفل حماية مصالح أغلبية الشعب»[23].

يستبطن عصمت سيف الدولة، على هذا النحو، بطريقة واعية أو غير واعية، نظرية الانعكاس الماركسية، فيتصوّر النظام القانوني بما يفيد معنى البنية الفوقية التي تعكس، ضرورة، مصالح فئات مجتمعية. هكذا ينتهي سيف الدولة، تحت غطاء هذا التصوّر المخصوص للنظام القانوني، إلى إعادة إنتاج مفهوم الثورة من حيث هي فرض لإرادة قسم من المجتمع على قسم آخر منه. وانطلاقًا من هذا المفهوم يؤسس لحتمية الثورة من أجل حلّ مشكلة التجزئة في الوطن العربي، على أساس أن «القوانين في أية دولة عربية جزء من النظام القانوني الذي يحمي التجزئة»[24]، ما يعني أن الثورة «ليست الطريق الذي يختاره الذين يستهدفون [أي يهدفون إلى] الوحدة من منطلقهم القومي، من بين طرق متاحة. ولكنه الطريق الوحيد الذي فرضته طبيعة التجزئة»[25]. والوحدة العربية، في منظور سيف الدولة، لا يمكن أن تتمّ عن طريق الاستفتاء الديمقراطي، باعتباره بديلًا من طريق الثورة، لأنّ الجماهير العربية (الأغلبية)، في هذه الحال، «تعلّق مصيرها على أهواء كل بضعة آلاف أو بضعة ملايين محصورة في أحد الأقاليم»[26].

ثالثًا: الثورة في الخطاب اليساري الراديكالي العربي

بعد هزيمة عام 1967، وبدايات أزمة الفكر القومي العربي، برزت التنظيمات والأحزاب العربية اليسارية الراديكالية التي قدّمت نفسها بوصفها بدائل ثورية «حقيقية» تعبّر صراحة عن مصالح الجماهير الكادحة (الطبقة العاملة

(23) المصدر نفسه، ص 57-58.

(24) المصدر نفسه، ص 62.

(25) المصدر نفسه، ص 63.

(26) المصدر نفسه، ص 66.

والفلاحين خصوصًا)، وتنهل مباشرة، ومن دون مواربة، من الأيديولوجيا الماركسية اللينينية، وتجعل من الحركات الثورية التي قادها الشيوعيون في بعض بلدان آسيا وأميركا اللاتينية أنموذجها المثالي. لم تكن «حتمية الثورة» على الاستعمار والصهيونية والأنظمة العربية «الرجعية» المحور المركزي الذي اشتغل عليه خطاب اليسار الراديكالي العربي في تأسيسه لفكرته الثورية، في سبعينيات القرن العشرين. فهذه «الحتمية» رسّخها، في ما بعد، الخطاب القومي العربي بشقّيه الناصري والبعثي.

كان نقد «تحريفية»[27] الأحزاب والتنظيمات الشيوعية العربية المبكّرة أحد المحاور الأساسية في الخطاب الثوري اليساري العربي الراديكالي. يظهر ذلك، بالتحديد، في أدبيات «اليسار الجديد» في تونس؛ إذ أُسس لفكرة حتمية الثورة على دولة الاستقلال التونسية، ضمن سياق سجالي مع الطروحات «التحريفية» للحزب الشيوعي التونسي المائلة إلى القول بوطنية الدولة وبإمكان النضال من أجل إصلاحات ديمقراطية في نطاقها. وحمل هذا السياق، في طياته، كثيرًا من عناصر النقد اللينيني لـ «المرتد» كاوسكي والأممية الثانية، منها خصوصًا استبعاد فكرة الدولة الأمة وفكرة التغيير الاجتماعي بغير «العنف الثوري» الذي يدمّر دولة الطبقات الرجعية ويبني دولة الطبقات الثورية[28].

بيد أن المحور الأساس والأهمّ، بحسب تقديرنا، في الخطاب الثوري اليساري العربي الراديكالي، خلال سبعينيات القرن الماضي، هو تأسيس التباين تجاه التجربة التي قادتها ما كانت تُعرف، آنذاك، بـ «الأنظمة الثورية العربية»، وأيديولوجيتها القومية العربية. وعمومًا، وصّف هذا الخطاب تلك التجربة من حيث هي نتيجة ظهور أحزاب وقوى وعناصر تنتمي في أساسها الطبقي إلى البرجوازية الصغيرة، تطوّرت إلى مواقع الديمقراطية الثورية، و«أقامت هذه

---

(27) التحريفية هي الترجمة العربية لكلمة Revisionisme التي انتشرت في الأدبيات السجالية الماركسية اللينينية (بعد ماركس) التي يستخدمها أصحابها في التعبير عن دلالة استهجان ما يرونه تحريفًا لـ «تعاليم الماركسية الصحيحة» وانحرافًا عن «منهجها القويم».

(28) انظر مثلًا: حمة الهمامي، المجتمع التونسي: دراسة اقتصادية اجتماعية (تونس: صامد للنشر والتوزيع، 1989)، ص 178.

القوى والأحزاب الديمقراطية الثورية أنظمة وطنية وتقدّمية، وأنجزت مهمات كبيرة وبدرجات متفاوتة من العمق والاستمرارية»[29]. ويذهب خطاب اليسار الراديكالي، في تقويمه هذه الأنظمة، إلى أنه «على الرغم من أهمية ما أُنجز في الميدان الاقتصادي والاجتماعي فإنّ علاقات الإنتاج السائدة لا تزال رأسمالية في جوهرها»[30].

اصطنعت القوى اليسارية العربية الناهضة، في سبعينيات القرن الماضي، لنفسها صورة «القوى الثورية الحقيقية»، من منطلق القول بمحدودية القوى والأحزاب والأنظمة القومية العربية البرجوازية الصغيرة وعدم تجذّر وعيها الثوري؛ ذلك أن هذه القوى بمجموعها في البلدان العربية المختلفة، هي من حيث طبيعتها الطبقية، تحمل وجهين متناقضين: ثوري ومحافظ. كما تتجاذبها تأثيرات متناقضة أحيانًا من جانب الطبقة العاملة وأحزابها، وأحيانًا من جانب البرجوازية المتوسّطة وحتى الكبيرة، الأمر الذي يفسّر بعض التناقضات في المواقف من القطاع الرأسمالي، ومن الديمقراطية للجماهير الشعبية، ومن التعاون مع الشيوعيين ومع البلدان الاشتراكية[31]. واستنادًا إلى هذا التشخيص لطبيعة القوى التي قادت حركة التحرّر العربية في خمسينيات القرن العشرين وستينياته، قدّم خطاب اليسار الراديكالي العربي مشروعه الثوري بوصفه قطعًا مع ذاك «التردّد البرجوازي» وحسمًا في اتجاه مشروع الثورة العمّالية العالمية كما صاغته الماركسية اللينينية.

على هذا الأساس، رأى خطاب الأحزاب والقوى الشيوعية العربية، في سبعينيات القرن العشرين، أن «التحرّر الكامل للشعوب العربية مرتبط بالتغيير الثوري للمجتمع، وذلك بإنجاز مهمات الثورة الوطنية الديمقراطية والسير نحو

---

(29) «حركة التحرر العربي مهامها وآفاقها،» وثيقة صادرة عن اجتماع الأحزاب الشيوعية والعمالية في البلدان العربية الذي عُقد في أوائل نيسان/أبريل 1975، في: وثائق الأحزاب الشيوعية والعمالية في البلدان العربية (1964-1984) (دمشق: مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي، [د. ت.])، ص 111.

(30) المصدر نفسه، ص 112.

(31) المصدر نفسه.

الاشتراكية وعبر النضال الأممي مع جميع فصائل الثورة العالمية وفي مقدمتها الاتحاد السوفياتي ومنظومة البلدان الاشتراكية»[32]. وهكذا طفا على سطح الفكر السياسي والأيديولوجي العربي المعاصر مفهوم الثورة الوطنية الديمقراطية الذي وصِّفت، من خلاله، الماركسية اللينينية كمنهج لحلّ التناقضات التي تحكم بنية المجتمعات المستعمَرة والمتخلّفة إنتاجيًا. وعمومًا رأت تنظيمات اليسار الراديكالي العربية، في تلك الفترة، أن «البلدان العربية لا تزال تواجه، بصورة عامة، إنجاز مهمات الثورة الوطنية الديمقراطية. لذلك، فإنّ التناقض الرئيس الذي يواجه حركة التحرر الوطني العربية في الطور الراهن، لا يزال هو التناقض بينها بكل طبقاتها التقدمية: العمّال والفلاحين والبورجوازية الصغيرة وكذلك فئات من البورجوازية المتوسّطة، وبين الإمبريالية العالمية، وعلى رأسها الإمبريالية الأميركية، وأعوانها من القوى الرجعية»[33].

رابعًا: الثورة في خطاب الإسلام السياسي

ظهر مفهوم الثورة في الخطاب الحركي الإسلامي متأخرًا نسبيًا عن ظهوره في الخطاب القومي العربي، ثمّ في الخطاب اليساري العربي الراديكالي. وبكلّ تأكيد، فإن حدث الثورة الإيرانية في عام 1979 كان أحد أهمّ العوامل، إذا لم نقل أبرزها، التي دفعت المنظّرين الإسلاميين إلى تأصيل الفكرة الثورية إسلاميًا. ولعلّ كتاب محمد عمارة **الإسلام والثورة** كان من أوائل المصنفات التي انخرطت في هذا الجهد التأصيلي. وكان يكفي الباحث أن يقرأ سطور الكتاب الأولى ليكتشف أن الرجل يقتحم جدال الثورة في الفكر الإسلامي مستنسخًا السياق ذاته الذي كرّسته اللينينية وتسرّب إلى الفكر الأيديولوجي العربي المعاصر، ثمّ ترسّب فيه، عبر الخطاب الثوري القومي العربي، ثم عبر الخطاب الثوري اليساري الراديكالي. فليست الثورة نقيضًا للمحافظة على الواقع القائم فحسب، بل هي كذلك بديل من منهج التغيير الذي يعتمد الإصلاح. بهذه الخلفية، يفهم عمارة

---

(32) «حركة التحرر العربي،» ص 121.

(33) المصدر نفسه، ص 110-111.

موقف الذين ينكرون فكرة الثورة في الإسلام، فهو يمثّل «موقفًا معاديًا 'للثورة' كسبيل لتغيير الحياة وتبديل النظم والتطور بالمجتمعات ... وهو موقف يكرس 'الواقع' ويمنحه 'الشرعية' و'البركة'، وإن كان لا بد من تغيير فليكن 'إصلاحًا' و'إصلاحات' لا تصل إلى حد 'الثورة' ولا تبلغ الجذور والأعماق في عملية التغيير»[34].

يتضح من البداية أن محمد عمارة يؤصل للفكرة الثورية إسلاميًا، وهو يستبطن البراديغم الماركسي اللينيني ويضعه نصب عينيه. ويتجلّى الأمر أكثر في ثنايا التعريف الذي أورده للثورة من حيث «**هي العلم، الذي يوضع في الممارسة والتطبيق، من أجل تغيير المجتمع تغيرًا جذريًا وشاملًا، والانتقال به من مرحلة تطورية معيّنة إلى أخرى أكثر تقدّمًا، الأمر الذي يتيح للقوى الاجتماعية المتقدّمة في هذا المجتمع أن تأخذ بيدها مقاليد الأمور ... محققة بذلك خطوة على درب التقدّم الإنساني**»[35]. يتضمّن هذا التعريف للثورة عناصر المفهوم الماركسي اللينيني للثورة الاشتراكية كلها تقريبًا: فكرة التحوّل الاجتماعي الجذري والشامل، وفكرة أن هذا التحوّل منخرط في مسار تقدّمي صاعد للتاريخ، وفكرة استيلاء القوى الاجتماعية صاحبة المصلحة في هذا التحوّل على مقاليد الأمور؛ أي على دولة، ما يعني، في النهاية، أن قسمًا من السكّان سيفرض إرادته على قسم آخر بالقوة كما مرّ بنا في التعريف المجرّد الذي صاغه إنغلز.

إنّ أول ما يشرّع، من الوجهة الإسلامية، قبول هذا المفهوم للثورة وتبنّيه بمضمونه المادي هو أنه، بحسب عمارة، ينطبق على ظهور الإسلام من حيث هو حدث فكري واجتماعي وسياسي في التاريخ البشري، بل إن عمارة يذهب إلى حدّ اعتبار ظهور الإسلام التجسيد الأنموذجي الواقعي لهذا المفهوم للثورة في تاريخ العرب والمسلمين؛ إذ «كان الإسلام، عندما ظهر في شبه الجزيرة العربية، في جوانبه الفكرية والاجتماعية والسياسية أول ثورة كبرى وأعظم ثورة في التراث الحضاري للعرب المسلمين ... كما كانت لجوانبه الثورية هذه صلات وثيقة

---

(34) محمد عمارة، الإسلام والثورة، ط 3 (القاهرة: دار الشروق، 1988)، ص 6.

(35) عمارة، ص 10. التشديد في أصل النص.

بالواقع الذي ظهر فيه؛ إذ استهدفت هذه الجوانب تغييره، والانتقال به إلى طور متقدم»[36].

إذا كان عمارة قد ركّز، أكثر، على بعدي التغيّر الجذري والتقدّم التاريخي في توصيف ما يعتبره ثورة الإسلام أثناء ظهوره، فإن البعد الأهمّ الذي سيبرز بشكل لافت في حديثه عن الثورة التي يدعو إليها الإسلام في تعاليمه (في نصوصه)، هو بعد التغيير الذي تحدثه القوى الاجتماعية المظلومة والمستضعفة، الذي تستخدم فيه وسائل القوة والعنف. فموقف المنتصرين للثورة ولشرعيتها في الإسلام يستند «إلى أن القرآن قد أوجب على الأمة، متضامنة متكافلة، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فإذا اقتضى النهوض بهذا التكليف استخدام 'الفعل' بعد 'القول'، والاستعانة بـ 'القوة' - التي اصطلحوا على تسميتها: قضية 'السيف' - كان ذلك مشروعًا لدى البعض وواجبًا لدى البعض الآخر»[37].

يستشهد محمد عمارة بالآية القرآنية ﴿وَنُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا فِي الأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ﴾[38]، فيشحنها بدلالات السلطة الطبقية الثورية (سلطة الطبقات المسحوقة) في الماركسية اللينينية، معتبرًا أن «إرادة الله أن تكون القيادة والإمامة للمستضعفين في الأرض، وأن تكون لهم وراثة ما في حوزة أوطانهم من ثروات وعلوم وإمكانات»[39]. وعلى هذا النحو، يغدو مفهوم الثورة الذي تدعو إليه نصوص الإسلام، وفق هذا السياق التأصيلي، مشبعًا بدلالة الصراع المجتمعي المادي في براديغم الثورة الماركسي، أي بدلالة فرض إرادة قسم من المجتمع على قسم آخر منه، بوسائل العنف وأدواته؛ ذلك أن «الثورة تعني التغيير الذي يبدل حال بحال وسادة بسادة ويستبدل واقعًا باليًا بآخر جديد، وهي في بعض جوانبها انتقام للمظلومين من الظالمين، على تفاوت في درجات الانتقام ومواطنه»[40].

---

(36) عمارة، ص 18، والتشديد في أصل النص.
(37) المصدر نفسه، ص 25.
(38) القرآن الكريم، «سورة القصص،» الآية 5.
(39) عمارة، ص 28.
(40) المصدر نفسه، ص 30.

غير أن محمد عمارة بقدر ما يؤصل فكرة التغيير الجذري الناجم عن الصراع المجتمعي العنيف في مفهوم الثورة التي تدعو إليها نصوص الإسلام كما يقرأها، فإنه يطمس فيها فكرة التقدم التاريخي الذي يشير إليها تعريفه الأولي للثورة وتوصيفه لظهور الإسلام من حيث هو ثورة، بل هو يكاد ينقض، في هذا المفهوم الإسلامي للثورة، هذه الفكرة التاريخية التقدمية، من حيث يشعر أو لا يشعر، نقضًا تامًّا؛ ذلك أن إقامة «حكم المستضعفين والمظلومين» في الأرض ليست «حتمية» تفرضها تحوّلات تاريخية مخصوصة وشرطًا من شروط بلوغ طور أعلى في سيرورة تطوّر المجتمعات الإنسانية، كما الشأن بالنسبة إلى إقامة «حكم البروليتاريا» في الماركسية. إن «حكم المستضعفين والمظلومين» في الأرض الذي ستأتي به الثورة الإسلامية هو عنوان لإرادة إلهية سرمدية. وعلى هذا النحو لا تصبح الثورة نشدانَ وضع مستقبلي مستحدث في التاريخ، بقدر ما هي حنين لوضع ماضوي تجسّد على الأقل في تجربة الإسلام النموذجية، أي في زمن النبوة والخلافة الراشدة.

من هذا المنطلق، يرى محمد عمارة أن الذين يرفضون الثورة و«الذين لا يهجرون المجتمع الظالم لتغييره هم ظالمون لأنفسهم، وهو أشدّ أنواع الظلم، لأن ضحيته ليست ذات الظالم لنفسه وحدها، وليست فردًا أو أفرادًا، بل الأمة ومصالحها التي دعا إليها الله وبشّر بها الرسول»[41]. وبهذه الكيفية نحت عمارة أحد أهم المداخل الأساسية إلى فكرة «ثورة الهوية على العلمانية» التي ستؤدي دورًا مركزيًا في المراحل الانتقالية لبلدان الثورات العربية، كما سنرى في الفصول التالية من هذا الكتاب، ونعني به مدخل إدماج ما تراه الماركسية اللينينية صراعًا اجتماعيًا فئويًا مبنيًا على مصالح مادية متناقضة، فيما يراه الإسلاميون صراعًا هوياتيًا مبنيًا على خلفيات عقائدية متعارضة. إن مفهوم الثورة الإسلامي عند عمارة يحتفظ، كما رأينا، بجوهر المفهوم الماركسي اللينيني للثورة من حيث هي صراع إرادات بين قوى مجتمعية مختلفة، ومن حيث إنها عملية تفضي إلى انتقام المسحوقين أو المستضعفين من أعدائهم الطبقيين بأدوات العنف الثوري.

---

(41) المصدر نفسه، ص 27.

غير أن إضافة هذا المفهوم الإسلامي للثورة تتمثّل في جعله هذه «الإرادة الطبقية» تجسيدًا للتعاليم الربانية التي تمثّل عند الإسلاميين هوية الأمة وخصوصياتها ومصدر تمايزها عن «الأمم العلمانية».

الحقيقة أن أنموذج الثورة الإيرانية (1979) أغرى بفكرة الإدماج والمطابقة بين الصراعات المجتمعية الطبقية والعقائدية والهوياتية؛ ذلك أن القوى والمؤسسات الدينية الشيعية الإيرانية «لم تعارض فقط نظام الشاه التغريبي، وإنما استطاعت تقديم البديل والملاذ لقطاعات متزايدة من الشعب الذي عانى انخفاض وتدهوّر المعيشة، نتيجة لسياسات الشاه الاقتصادية ... أما سياساته الاجتماعية فقد بلورت إحساسه [إحساس الشعب] بوجود أزمة على مستوى الهوية»[42]. وفي سياق الثورة الإيرانية، اختلطت عمليًا مجريات الصراع الاجتماعي كما يفهمه الماركسيون مع مجريات الصراع الهوياتي كما يفهمه الإسلاميون؛ إذ «ساعد على انهيار النظام اقتصاديًا حادثتان على درجة كبيرة من الأهمية، **الأولى**: هي أحداث العنف التي سادت المدن الإيرانية، وتحطيم وحرق البنوك والمؤسسات الاقتصادية الكبرى، بالإضافة إلى بعض دور السينما (على أنها رموز ليس فقط للسلطة ولكن لتوجّهات النظام السياسية والثقافية). والثانية: هي إضراب عمّال النفط في ميناء عبدان، ما أثّر بشكل كبير في موارد الدولة وأضعف النظام، وعجّل بانهياره الكامل في نهايات 1978»[43].

مع منعطف الثورة الإيرانية وبروز مثل هذه التنظيرات التي حواها كتاب محمد عمارة على الأقل، غدا في إمكان الفكر الأيديولوجي الإسلامي أن يعقل ذاته باعتباره فكرًا ثوريًا لا يقلّ عن نظيريه القومي واليساري الراديكالي «ثورية» ومعاداة لـ «الرجعية» ولـ «الإصلاحية»، في الآن نفسه، وتشبثًا بفكرة حسم الصراع المجتمعي لفائدة المستضعفين عبر أدوات «العنف الثوري». لقد أصبح في الإمكان «التباهي الأيديولوجي» بأنّ «الانحياز للثورة، في الفكر العربي الإسلامي، أصيل

---

(42) أمل حمادة، **الخبرة الإيرانية: الانتقال من الثورة إلى الدولة** (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2008)، ص 81.

(43) حمادة، ص 76.

أصالة فكرنا العربي الإسلامي النقي وتطبيقاته الشورية المبكّرة»[44]. واللافت أن عمارة يرى أن «أصالة» الفكر الإسلامي و«نقاوته» و«تطبيقاته الشورية المبكّرة». يجسّدها الخوارج وتيار من تيارات الإرجاء والمعتزلة، ثمّ الزيدية والعلويون وبعضٌ من فرق الشيعة الإمامية، مثل الإسماعيلية، وكذلك الكيسانية. فهذه الفرق «تُجمِع كلها، فكرًا وعملًا، على ضرورة اللجوء إلى الثورة والعنف الثوري - (السيف) - كسبيل لإزالة الظلم والجور والفساد، وبناء المجتمع الذي يوفّر للمسلمين العدل والفضيلة والأمان»[45].

هكذا ينتصر عمارة، في تأصيله للفكرة الثورية إسلاميًا، لتراث الفرق الإسلامية التي حملت، تاريخيًا، لواء موقف «وجوب الخروج على الإمام الجائر»، مناقضًا الرؤية السنية التي «تنهى عن قتال أمراء الجور طالما هم يصلّون ... وتدعو الناس إلى أداء واجباتهم وطاعة الحكّام الظلمة مع كراهة ظلمهم بالقلب، والابتعاد عن العصيان لهؤلاء الطغاة»[46]. يبدو أن تراث هذه الفرق الإسلامية «الثورية» يضفي على مفهوم الثورة الإسلامي بُعد «الأصالة» أو «التجذّر»، كما لا يمكن أن تفعله الدلائل الشرعية النصية[47]، على الرغم من أن أغلبية هذه الفرق اندثرت، وما بقي منها يمثّل أقليات في صفوف المسلمين (مقارنة بالسنّة وبالشيعة الاثني عشرية).

إذا كان عمارة، في بدايات تأصيل الفكرة الثورية إسلاميًا، قد أعلن، صراحة وبلا مواربة، التفصّي من التراث السنّي في تحريم الخروج على الإمام الجائر، فإن هنالك من منظّري الفكر الأيديولوجي الإسلامي من حاول اجتراح شرعية أو مشروعية للثورة من دون الخروج عن «أصول» هذا الإرث، ومنهم راشد

(44) عمارة، ص 276.
(45) المصدر نفسه، ص 270.
(46) المصدر نفسه، ص 173.
(47) ليس من اهتمامنا هنا فحص الدلائل النصية التي يعتمدها عمارة في التشريع للفكرة الثورية. بيد أن الثابت لدينا أن النصوص التي يعتمدها في استنباط حكم التحريض على الثورة (انظر: المصدر نفسه، ص 26-31) لا ترتقي في قطعيتها ووضوح دلالاتها إلى الأحاديث التي تنهى عن الخروج على الإمام الجائر، التي يمرّ عليها عمارة مرور الكرام مكتفيًا بالقول إنها «غريبة عن روح الإسلام» (ص 173).

الغنوشي الذي يرى أنه إذا حصل من الحاكم «زيغ أو إهمال أو انحراف جزئي عن الشريعة، أو صدر منه ظلم دون أن يطال ذلك المشروعية العليا للدولة كان تقويمه بالنصح والوعظ وسائر ضروب الضغط والاحتجاج وحتى التهديد. أما إذا تجاوز ذلك الحدّ فتمرّد على الشريعة وعطّل إرادة الأمة وتمحّض للظلم فقد أخلّ بالعقد، فسقطت شرعيته وفقد مبرّر الطاعة. وحقّ على الأمة أن تنصحه وتحذّره وتهدّده، فإذا لجّ في طغيانه وجبروته لم يبق أمام الأمة إلا أن تنتفض عليه وتمارس ما وسعها من وسائل حمله على الجادة والعودة إلى الشرعية والإطاحة به إن أمكنها دون فتنة واستحكام للفوضى الشاملة، فإنه لا بدّ للناس من سلطة برّة أو فاجرة، مؤمنة أو كافرة. ذلك ما يبدو اتجاهًا عامًّا من موقف الوسط الإسلامي أو الجمهور»[48].

نقدّر أن الموقف من تراث جدال الفرق الإسلامية في شأن شرعية الخروج على الإمام الجائر ليس هو المحدّد في نحت الموقف الثوري وبلورة الفكرة الثورية في الخطاب الأيديولوجي الإسلامي المعاصر؛ ذلك أنه، عند التأمل الجيّد، نكتشف أنه لم يكن في إمكان عمارة، ولا الفكر الأيديولوجي الإسلامي بصورة عامة، أن يستبطن هذا المفهوم للثورة، انطلاقًا من النصوص الشرعية (القرآن والسنّة) في حدّ ذاتها أو انطلاقًا من التراث النظري للفرق الإسلامية وتاريخها العملي؛ ذلك أن فكرة الخروج على الإمام الجائر، في حدّ ذاتها، أي كما تصوّرها القدامى، لا يمكن أن توصل «إلى أي شكل من أشكال نظرية الثورة»[49]. أصبحت فكرة «الخروج» هذه تشي بإحدى دلالات مفهوم الثورة الحديث، وهي دلالة المفهوم الماركسي اللينيني كما رأيناه أعلاه، عندما تنزّلت في سياق التمثّل الاجتماعي الخاضع لبراديغم حتمية الصراع المجتمعي بين فئات مادية ذات مصالح متناقضة ومتعارضة. وهذا التمثّل بدا على درجة كبيرة من الوضوح عند محمد عمارة كما سبق بيان ذلك.

(48) راشد الغنوشي، الحريات العامة في الدولة الإسلامية (تونس: دار المجتهد، 2011)، ص 212.

(49) بشارة، ص 17.

تسلّل براديغم الصراع الفئوي المادي إلى التحليلات الأيديولوجية الإسلامية وتمثّلاتها للواقع العربي، في الأعوام التي تلت الثورة الإيرانية خصوصًا. وجسّدت هذه التحليلات والتمثّلات مرتكزات لتغلغل فكرة الثورة في وعي الإسلاميين وخطابهم، كما يعترف بذلك أحدهم حينما يؤكد أن «الوعي الثوري والاجتماعي لم ينتشر بين الإسلاميين إلا غداة الثورة الإسلامية في إيران ... فمنذ 1978 تحوّل الوعي الجنيني والدعوي من تصور المجتمع على أنه مجموعة من الأفراد ضمن منظومة جامدة لا تتحوّل فيها خلال التاريخ سوى الشخوص والأبدان، إلى تصورات ومقاربات متنوعة وجديدة تنظر للمجتمع باعتباره بنى وهياكل ينتظمها حراك وقانون اجتماعي واقتصادي ونفسي وروحي واجتماعي ثقافي»[50].

لعلّ أبرز تجسّدات تسلّل هذا البراديغم الصراعي المادي في الخطاب الأيديولوجي الإسلامي كان في النزوع إلى تمثّل ما يعدّه الإسلاميون صراعًا بين العلمانية والإسلام، أو بين التغريب والهوية، وهو تمثّل على شاكلة الصراع بين فئات مادية متعارضة المصالح. بهذا المعنى يفهم الإسلاميون أنهم «تعرّضوا لصنوف عديدة من التجريح والاتهام والقمع على أيدي النخب العلمانية في العديد من أقطار العالم العربي، طوال نصف القرن الأخير على الأقل. ومن أسف أن تلك النخب العلمانية ...عمدت إلى نفي الإسلاميين وحجبهم عن المشاركة في الحياة السياسية»[51]. إن الإسلامي لا يتمثّل، بهذه الكيفية، العلمانية بصفتها فكرة أو خيارًا ثقافيًا أو مشروعًا مجتمعيًا (نمطًا في العيش) فحسب، بل يتمثّلها بصفتها قوة مجتمعية مادية تخوض صراعًا ماديًا ضدّ الإسلاميين، بل ضدّ المسلمين عمومًا.

لذلك نرى الإسلامي يتحدّث عن «ميليشيات» تضمّ «نفرًا من المثقفين كانت مهمتهم، وما زالت، محاولة قطع الطريق على تقدّم المسيرة الإسلامية بمختلف

---

(50) عبد العزيز التميمي، «الإسلاميون والثورة،» الفجر (تونس) (10 حزيران/ يونيو 2011).

(51) فهمي هويدي، المفترون: خطاب التطرّف العلماني في الميزان، ط 3 (القاهرة: دار الشروق، 2005)، ص 269.

الوسائل المشروعة وغير المشروعة. وبشكل أساسي، فإنّ الذين انخرطوا في تلك الميليشيات كانوا خليطًا من غلاة العلمانيين والماركسيين»[52]. على هذا النحو تجسّمت العلمانية، في الخطاب الأيديولوجي الإسلامي المعاصر، في شكل قوة مجتمعية أقلّية وعدوانية، هي «نخب مستغربة تحوّلت بعد تسلّمها للسلطة إلى آلات بطش عوّقت مسيرة المجتمع وكرّست تخلّفه»[53]. وبهذه الكيفية تتجسّد، في خطاب الإسلاميين، صورة ما يسميه الماركسيون اللينينيون «التناقض العدائي»[54] الذي لا يُحلّ إلا بالثورة، أي صورة النخبة العلمانية التي تمثّل «قوة عنيفة وقهرية متسلّحة بالأنياب الحادّة للدولة الحديثة، مقابل مجتمع مفكك الأوصال منزوع الإرادة»[55].

مال بعض التحليلات الأيديولوجية الإسلامية المعاصرة إلى شحن الصراع العدائي بين العلمانية والإسلام بمضمون مصلحي فئوي صرف؛ إذ نجد بوضوح توصيفًا للعلمانية من جهة أنها محمول لحوامل اجتماعية مادية مخصوصة، فهي «لم تكن في أي وقت من الأوقات تعبيرًا عن مصالح القوى المجتمعية الواسعة، بقدر ما كانت انعكاسًا لمصالح بعض الفئات النخبوية المتسلّحة بمخالب الدولة ثم بحماية القوى الخارجية»[56]. هكذا تصبح العلمانية العربية مجرّد تعبير «فوقي» عن مصالح مادية لنخبة اجتماعية مخصوصة، ضمن نسق يتمثّل الصراع الثقافي بين الإسلام والعلمانية على منوال الصراع الطبقي في الماركسية اللينينية. وهذا التمثّل هو أساس فكرة الإدماج والمطابقة بين الصراع المجتمعي الطبقي والصراع العقائدي والهوياتي. وهي الفكرة التي ستكون مصدرًا من مصادر الإلهام بالنسبة إلى تمثّلات الإسلاميين للثورات العربية الراهنة وإلى متخيّلاتهم في شأن مراحلها الانتقالية. إن هذا التمثّل المادي الإدماجي للصراع الهوياتي والصراع الاجتماعي

---

(52) المصدر نفسه، ص 6.

(53) المصدر نفسه، ص 248.

(54) Tsetoung, p. 383.

(55) رفيق عبد السلام، تفكيك العلمانية: في الدين والديمقراطية (تونس: دار المجتهد للنشر والتوزيع، 2011)، ص 180.

(56) المصدر نفسه، ص 213.

هو الذي يجعل الفكرة الثورية الإسلامية منخرطة، موضوعيًا، في الأنموذج الإرشادي الثوري الماركسي اللينيني، لأنّ منطق الفكر الثوري، في هذا البراديغم، يقترن، في الأساس، بفكرة «اصطفاء» جماعة بشرية منوط بعهدتها تحقيق مهمة تاريخية[57].

حاولنا أن ندلّل، في هذا الفصل، على أن التباينات أو التناقضات الظاهرة في مفهوم الثورة في الفكر الأيديولوجي العربي المعاصر تخفي تجانسًا في التمثّلات الاجتماعية التي يستبطنها هذا المفهوم عند من أسّس له من القوميين والماركسيين اللينينيين والإسلاميين العرب. فهذه التمثّلات تلتقي كلها في الاسترشاد ببراديغم الصراع المجتمعي الفئوي المادي الذي يجعل من الثورة، في النهاية، فرضًا لإرادة قسم من المجتمع على قسم آخر منه، بوسائل العنف وأدواته، كما جاء في التعريف المجرّد الذي صاغه إنغلز. وإذا كان مفهوم الثورة توارى، نسبيًا، في الأيديولوجيا العربية المعاصرة، خلال نهايات القرن العشرين وبدايات القرن الحادي والعشرين، فإنّ ذلك لم يؤدِّ إلى خروج هذه الأيديولوجيا عن قواعد براديغم الصراع المجتمعي المادي الذي سيعاد إنتاجه في نطاق الفكرة الوفاقية العربية ومفهومها المخصوص للديمقراطية، كما سنرى في الفصل الثاني.

(57) Raymond Aron, *Introduction à la philosophie politique: Démocratie et révolution*, Références; 536 (Paris: Librairie générale française, 1997), p. 211.

الفصل الثاني

الوفاقية العربية: من إعادة إنتاج براديغم الصراع المجتمعي المادي
إلى إعادة بناء مفهوم الديمقراطية

بدأ الحراك الفكري الوفاقي يتشكّل بالتدريج في السياق الأيديولوجي العربي المعاصر في تسعينيات القرن العشرين بصفة خاصة. وأعلنت أدبيات هذا الحراك عن مشروع التأسيس النظري لمرحلة جديدة تتحوّل فيها ما سميت «تيارات الأمة» (التيار القومي والتيار الإسلامي والتيار اليساري الماركسي والتيار الليبرالي) إلى تيارات متقاربة أو متحالفة حول هدف التغيير الإيجابي في الوطن العربي ومواجهة معوقاته (الأنظمة السائدة والاستعمار والصهيونية)، بدلًا من وضعية الصراع المدمّر بين هذه التيارات حول ماهية هذا التغيير وسبل تحقيقه، التي سادت بصفة خاصة في أواسط القرن العشرين.

اتخذ التأسيس للفكرة الوفاقية في الفكر العربي في الأعوام الأخيرة شكلين بارزين؛ ارتبط **الشكل الأول** بمشروع حراكٍ تغييري قومي عربي يهدف إلى تحقيق ستة أهداف تمثّل في مجموعها ما يسمى «المشروع النهضوي العربي»: الوحدة العربية (في مواجهة التجزئة بصورها القطرية والطائفية والقبلية كلها) والديمقراطية (في مواجهة الاستبداد بصوره ومستوياته كلها) والتنمية المستقلة (في مواجهة التخلّف أو النمو المشوّه والتابع) والعدالة الاجتماعية (في مواجهة الظلم والاستغلال بصوره ومستوياته كلها) والاستقلال الوطني والقومي (في

مواجهة الهيمنة الأجنبية والإقليمية) والتجدّد الحضاري (في مواجهة التجمّد التراثي من الداخل والمسخ الثقافي من الخارج)[1]. أما الشكل الثاني فاقترن بالتأسيس لحراكات قُطرية تتعلّق بالتخلّص من الأنظمة الاستبدادية والتحوّل إلى الحكم الديمقراطي في كل بلدٍ عربي على حدة، ومن أهمّ مكونات هذا الشكل من التفكير الوفاقي العربي نذكر خصوصًا «مشروع دراسات الديمقراطية في البلدان العربية»[2]، ووثائق «هيئة 18 أكتوبر للحقوق والحريات» في تونس[3].

---

(1) هذا هو مضمون المشروع كما استوى في شكل كرّاس صغير الحجم أريد له أن يكون دليلَ عملٍ لقوى التغيير في الوطن العربي، انظر: المشروع النهضوي العربي: نداء المستقبل (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2010). وجاء هذا الكرّاس ثمرة أكثر من ثلاثة عقود من التراكم الجماعي على المستويين الفكري والعملي؛ إذ انبثقت فكرة المشروع من سياق تفكيري استشرافي قومي عربي، بالتحديد في إطار التفكير في مهمات قوى التغيير والتحوّل المرتقبة في الوطن العربي، وفي طليعتها الحركة القومية الجديدة، انظر: مستقبل الأمة العربية: التحديات... والخيارات: التقرير النهائي لمشروع استشراف مستقبل الوطن العربي، إشراف خير الدين حسيب [وآخ.] (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1988). بيد أنّ التطوّرات الفكرية والعملية التي تلت هذه اللحظة الاستشرافية الأولى هي التي أخرجت المشروع، بالتدريج، من إطاره الفكري القومي الصرف إلى إطار التفكير الوفاقي ضمن سياق تظاهرات التفاعل والتحاور والتقارب بين المثقفين والناشطين القوميين من جهة ومثقفي التيارات الأخرى وناشطيها من جهة أخرى، ولا سيما بعض الرموز الحركية والفكرية الإسلامية. ومن أهمّ هذه التظاهرات ندوة فاس التي نظمّها مركز دراسات الوحدة العربية عام 2001 لتكون أوراقها وتعقيباتها ومناقشاتها موادّ نظرية وفكرية يتأسس بها هذا الخطاب النهضوي الجديد، انظر: عبد العزيز الدوري [وآخ.]، نحو مشروع حضاري نهضوي عربي: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية (بيروت: المركز، 2001).

(2) «مشروع دراسات الديمقراطية في البلدان العربية» هو مشروع بحثي فكري أُنشئ في عام 1991 بدافع من الشعور بحاجة المنطقة العربية إلى منبر متخصص يعمل على تطوير مفهوم الديمقراطية في البلدان العربية وممارستها. وأدار هذا المشروع رغيد كاظم الصلح وعلي خليفة الكواري، وساهم فيه عبد الفتاح ماضي مساهمة لافتة في مستوى تنسيق كثير من نشاطه. أنجز هذا المشروع منذ انطلاقته نشاطًا كثيرًا تمثلت في: اللقاءات السنوية والندوات وورش العمل وحلقات النقاش، كما نشر كتبًا سنعتمد بعضها في هذا الكتاب.

(3) تكوّنت «هيئة 18 أكتوبر للحقوق والحريات» بعد إضراب الجوع التي خاضته في 18 تشرين الأول/ أكتوبر 2005 مجموعة من القيادات السياسية والجمعياتية الديمقراطية من الاتجاهات الفكرية المختلفة، وتضم الهيئة في صفوفها ممثلين عن مختلف التيارات السياسية (ليبراليون، يساريون، إسلاميون، قوميون... وغيرهم). وأصدرت مجموعة من النصوص الفكرية التي تدخل في باب التفكير الوفاقي في شأن التحوّل الديمقراطي في تونس. انظر: طريقنا إلى الديمقراطية: خلاصة الحوار الوطني بين إسلاميين ويساريين وقوميين وليبراليين. رؤية تونسية مشتركة لأسس الدولة الديمقراطية (تونس: هيئة 18 أكتوبر للحقوق والحريات، 2010).

إذا كان التفكير الوفاقي العربي قد جاء نتاجًا لمساهمات فكرية جماعية (مصنّفات لأكثر من مؤلف ونصوص مؤلفة)، فإنّ هذا لا ينفي تميّز مساهمات فكرية فردية، بعضها اندمج في مشروع جماعي أكبر، وبعضها الآخر حافظ على طابع الفكر الفردي. فمساهمات كل من خير الدين حسيب وعبد الإله بلقزيز تميّزت على الرغم من اندماجها في «المشروع النهضوي العربي»، وكذلك الشأن بالنسبة إلى مساهمات علي خليفة الكواري وعبد الفتاح ماضي، على الرغم من انصهارها في «مشروع دراسات الديمقراطية في البلدان العربية»، في حين حافظت مساهمات المستشار طارق البشري وراشد الغنوشي على طابع الاجتهاد الفكري الذي يؤسس للفكرة الوفاقية من داخل حركة تجديد فكر الحركات الإسلامية وبرامجها السياسية[4].

سنحاول في هذا الفصل أن نفهم هذه الفكرة الوفاقية العربية، وأن نحلّل بنيتها الأيديولوجية، في معالمها المعلنة والمضمرة، انطلاقًا من النظر فيها من حيث هي جملة تمثّلات ومتخيّلات اجتماعية، قبل أن نعالجها من حيث هي خطاب منتج لمفاهيم متعيّنة، لعل أهمّها - المتعلقة بموضوع الكتاب - مفهوم الديمقراطية الوفاقية أو الديمقراطية العربية؛ ذلك أنّ الوقوف عند التمثّلات والمتخيّلات الاجتماعية التي يستبطنها، بطريقة واعية أو غير واعية، التفكير الوفاقي العربي المعاصر يشكّل، في تقديرنا، مدخلًا أساسًا لفهم طبيعة الخطاب الذي شكّله والمفاهيم التي بناها، ولا سيما مفهوم الديمقراطية، ومن ثمّ فهم طبيعة ما سنسمّيه، في فصول القسمين الثاني والثالث، بمتخيّلات صيرورة الانتقال الديمقراطي وتحقيق أهداف الثورات العربية الراهنة. وهذه المتخيّلات نعتبرها

(4) ساهم المستشار طارق البشري والشيخ راشد الغنوشي في بعض حوارات المشروعين المذكورين، لكنهما صاغا أفكارًا في شأن المسألة الوفاقية خارج هذين الإطارين. وأهم ما كتب البشري في هذا السياق كتابه: طارق البشري، نحو تيار أساسي للأمة، سلسلة أوراق الجزيرة؛ 8 (الدوحة: مركز الجزيرة للدراسات، 2008). والحقيقة أنه لم يتسنَّ لنا الاطلاع على الكتاب، لكننا تعرّفنا إلى معالم أطروحته من خلال حديث الكاتب في: «نحو تيار أساسي للأمة لطارق البشري،» الجزيرة.نت، 21/ 5/ 2009، انظر: <http://bit.ly/1EUeoLc>. بينما ضمّن الغنوشي بعض كتاباته في العقود الثلاثة الأخيرة أفكارًا وفاقية سنشير إليها في بعض سياقات هذا الكتاب.

مفتاحًا من المفاتيح الأساسية في فهم مجريات المراحل الانتقالية التي شهدتها بلدان هذه الثورات.

أولًا: مفهوم الكتلة التاريخية عند غرامشي وإعادة إنتاج براديغم الصراع المجتمعي المادي

حينما ننظر في متون التفكير الوفاقي العربي المنتجة في العقود الثلاثة الأخيرة، نلحظ أن المطمح التغييري الذي يؤسس له هذا التفكير، في خطابه المعلن، يتخذ عنوانًا إصلاحيًا وليس ثوريًا؛ فالخطاب الوفاقي القومي ذو الطموح النهضوي الشامل يرى أن الأمة العربية تواجه «مأزقًا شاملًا لم يعد التغيير فيه ممكنًا على الطريقة السابقة، أي على طريقة الثورة الشعبية أو على طريقة الانقلاب العسكري»[5]. أما الخطاب الوفاقي المقصور على طموح التحوّل السياسي الديمقراطي في أنظمة حكم البلدان العربية، فإنّ أصحابه يؤكدون أن «دعوتنا إلى الإصلاح دعوة انفتاحية غير إقصائية، هدفها الأسمى تحقيق الانتقال [الديمقراطي] وليس الانتقام»[6]. تبدو الفكرة الإصلاحية التي يعلنها الخطاب الوفاقي العربي كأنها مؤشر من مؤشرات التحوّل الذي يريد هذا الخطاب تحقيقه في المشهد الأيديولوجي العربي المعاصر؛ إذ تكفّ «تيارات الأمة»، بموجب هذا التحوّل المنشود، عن أحلامها الثورية الأيديولوجية القديمة التي رأينا معالمها في الفصل السابق، والتي جعلت منها تيارات متصارعة، وتصبح قوى إصلاحية متحالفة ومتوافقة على برامج تغييرية، يأتي في طليعتها برنامج الحكم الديمقراطي.

على الرغم من هذا النزوع الإصلاحي، انتهى «المشروع النهضوي العربي»، كما انتهى بعده «مشروع دراسات الديمقراطية في البلدان العربية»[7]، إلى تأسيس

---

(5) خير الدين حسيب، «حول الحاجة إلى «كتلة تاريخية» تجمع التيارات الرئيسة للأمة مع إشارة خاصة إلى حالة العراق،» المستقبل العربي، السنة 29، العدد 336 (شباط/ فبراير 2007)، ص 6.

(6) انظر ردّ عبد الفتاح ماضي في: رغيد كاظم الصلح [وآخ.]، نحو كتلة تاريخية ديمقراطية في البلدان العربية، تنسيق وتحرير علي خليفة الكواري وعبد الفتاح ماضي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2010)، ص 87.

(7) ثمة تقارب موضوعي بين «المشروع النهضوي العربي» و«مشروع دراسة الديمقراطية في =

الفكرة الوفاقية العربية تحت عنوان بناء «الكتلة التاريخية»، استنادًا إلى المفهوم الذي نحته المنظّر الماركسي الإيطالي أنطونيو غرامشي. وكان الطاهر لبيب قد نبّه إلى إشكالية استخدام مفهوم غرامشي في شأن الكتلة التاريخية في سياق المشروع الوفاقي العربي وأهدافه المعلنة، معتبرًا أنّ ما طرحه خير الدين حسيب بعنوان «بناء كتلة تاريخية للأمة» لا يطابق مفهوم (Bloc historique) عند غرامشي، بقدر ما يطابق مفهوم التسوية التاريخية (Compromis historique)[8].

غير أننا نقدّر أنّ مفهوم الكتلة التاريخية الذي استخدمه الخطاب الوفاقي العربي يستبطن كثيرًا من الخلفيات والضمنيات المبطّنة في مفهوم غرامشي ومرجعيته الماركسية؛ ذلك أن الفرضية الأساسية التي سنحاول الاستدلال على وجاهتها لاحقًا مؤداها أن مؤسسي هذه الفكرة الوفاقية العربية لم يستوعبوا من فكر غرامشي تسمية «الكتلة التاريخية» وتجسيدها الخارجي فحسب، بل استوعبوا كذلك جزءًا كبيرًا من التكثيف النظري والمعرفي الذي يكتنزه هذا المفهوم. بمعنى آخر، إنّ الوفاقيين العرب، ولا سيما في سياقي «المشروع النهضوي العربي» و«مشروع دراسات الديمقراطية في البلدان العربية»، لم يستوحوا من فكر غرامشي ظاهر مفهوم «الكتلة التاريخية»؛ أي لم يستوعبوا نظرية «التحالف بين الطبقات» لبناء نظرية «التوافق بين التيارات» فحسب، بل استوعبوا كذلك بالتحديد، قاعها المعرفي العميق المحدّد في تمثّل القوى والحراكات والتناقضات الاجتماعية.

إنّ مفارقة الخطاب الوفاقي العربي، كما سنجتهد في بيان معالمها لاحقًا في هذا الفصل، تكمن في إعلانه، في ظاهر خطابه، هدف تجاوز الفكرة الثورية وتخطي الصراعات الأيديولوجية. غير أنه يعتمد، من أجل التأسيس لهذا الهدف، على مفهوم ناشئ داخل النسق الماركسي اللينيني وبراديغمه في تمثّل الصراعات والتناقضات الاجتماعية، وفي تمثّل سيرورات التغيير الثوري وصيروراتها. إن

= البلدان العربية». يكفي أن نذكر أن مركز دراسات الوحدة العربية الذي احتضن المشروع الأول هو الذي نشر معظم أدبيات المشروع الثاني.

(8) انظر مداخلة الطاهر لبيب في: أسامة حمدان [وآخ.]، «حول الحاجة إلى كتلة تاريخية للأمة العربية (حلقة نقاشية)،» المستقبل العربي، السنة 26، العدد 300 (شباط/ فبراير 2004)، ص 112.

مفهوم الكتلة التاريخية سيقود الخطاب الوفاقي العربي إلى استبطان جملة تمثّلات ومتخيّلات اجتماعية ستؤدي به، في النهاية، إلى إعادة إنتاج براديغم الصراع المجتمعي المادي الذي كرّسته الأيديولوجيا العربية المعاصرة عبر مفهوم الثورة.

ثانيًا: الوفاقية باعتبارها تكتّلًا ماديًا لحسم صراع مادي

يستوعب الفكر الوفاقي العربي مفهوم الكتلة التاريخية عند غرامشي في الصورة التي يتجسّد فيها عمليًا وعيانيًا؛ أي يستوعبها بوصفها تكتّلًا جبهويًا جامعًا بين مكوّنات سياسية ومجتمعية مختلفة. يقول الوفاقي العربي: «قدّم غرامشي فكرة الكتلة التاريخية، مستهدفًا ضمّ كل الفئات التي تنشد التغيير والإصلاح، كالاشتراكيين والشيوعيين والليبراليين من الشمال، والكنيسة من الجنوب، باعتبار أنّ هذه الكتلة كفيلة بالتصدي للتحديات الأبرز والأهمّ لبلده في لحظة تاريخية معيّنة، أي إحداث التغيير الاجتماعي والسياسي والاقتصادي، وإنهاء التفاوت الكبير بين الشمال والجنوب والتصدي للفاشية»[9].

يتخذ التجسيد العملي والعيني للوفاقية العربية، في تصوّر منظّريها، هذه الصورة التكتّلية المادية لمكوّنات مختلفة. فالأمر يتعلّق، في الفكر الوفاقي القومي النهضوي الشامل، بتكتّل تتحالف، أو تتوحّد، في نطاقه قوى التيار القومي والتيار الإسلامي العروبي الديمقراطي والتيار اليساري الوحدوي[10]، قبل أن يقع إلحاق التيار الليبرالي في الصيغة النهائية للمشروع النهضوي العربي[11]، وفي آخر التنظيرات للكتلة التاريخية[12]، تلافيًا لإقصاء سابق له[13]. وتبرز للعيان واضحة، في نطاق هذا التنظير الوفاقي القومي، دلالةُ القوة المادية التي تنتج من

---

(9) علي خليفة الكواري وعبد الفتاح ماضي، «مفهوم الكتلة التاريخية على قاعدة الديمقراطية،» ورقة قُدمت إلى: الصلح [وآخ.]، نحو كتلة تاريخية، ص 41.

(10) الدوري [وآخ.]، مقدمة عبد الإله بلقزيز، ص 39-42، وكلمة افتتاح خير الدين حسيب، ص 56.

(11) المشروع النهضوي العربي، ص 12.

(12) حسيب، ص 9.

(13) انظر تبريرات بلقزيز لهذا الإقصاء في: الدوري [وآخ.]، ص 42.

تلاحم هذه القوى التي تسمّى تيارات النهضة العربية الأربعة (الإسلامية والقومية والليبرالية واليسارية) باعتبارها أطرافًا مادية.

يكاد مفهوم «التيار الأساسي للأمة» عند المستشار طارق البشري أن يشاكل مفهوم «الكتلة التاريخية»، على الأقل من جهة مدلول التكتّل المادي لـ «قوى الجماعة»؛ فهذا التيار ليس غير «الإطار الجامع لقوى الجماعة والحاضن لها، وهو الذي يجمعها ويحافظ على تعددها وتنوعها في الوقت نفسه، إنه يعبر عن وحدة الجماعة من حيث الخطوط العريضة للمكون الثقافي العام، ومن حيث إدراك المصالح العامة لهذه الجماعة دون أنّ يخل ذلك لإمكانات التعدد والتنوع والخلاف داخل هذه الوحدة»[14].

إنّ الحاجة إلى هذه القوة المادية تنبع من أنها وحدها القادرة على حسم الصراع في الوطن العربي لفائدة خيار التغيير النهضوي الشامل على حساب خيار الإبقاء على الوضع الانحطاطي الراهن. فالتيارات الأربعة هي قوى التغيير المادية في الوطن العربي، وهي غير قادرة على ذلك إلا مجتمعة، بعدما تبيّن لمنظّر الوفاقية «أنه لا يمكن لأي تيار سياسي وحده، سواء كان قوميًا أو إسلاميًا أو يساريًا أو ليبراليًا، أن يقوم بعملية التغيير، بسبب وطأة الأنظمة»[15]. هكذا تؤسس الفكرة الوفاقية، عند مُنظّرها العربي، انطلاقًا من التمثّل الاجتماعي المادي للعامل الذي يعوّق النهوض العربي. فهذا العامل ليس إلا قوى مادية ذات طاقات مادية جبّارة وموحّدة قادرة على مغالبة «تيارات الأمة» وقواها المشتّتة والمتشرذمة. ولا تقتصر هذه القوى المعادية للنهوض العربي على الأنظمة العربية السائدة، بل تضمّ أيضًا القوى الاستعمارية الأجنبية «الطامحة إلى الهيمنة على مقدّرات اليوم». ويتمثّل الوفاقي العربي فعل هذه القوى الأجنبية، في مطلع القرن الحادي والعشرين، من حيث هو حرب مادية على الأمة؛ إذ «تجري باسم 'الحرب على الإرهاب' حرب استئصال جسدية وفكرية وتربوية ضد الأمة، تصل إلى استهداف مباشر للعقيدة الدينية والهوية

(14) «نحو تيار أساسي للأمة،» ص 1.

(15) حسيب، ص 8.

القومية»[16]. إن الحرب المادية الاستئصالية على الأمة هي حرب على تياراتها، بالنسبة إلى الوفاقي العربي، لأن الأمة في نظره هي جماع التيارات، كما سنرى لاحقًا، لذلك نراه يتحدّث عن «**تنامي الهجمة الأمريكية - الصهيونية على الأمة بكل تياراتها، وخصوصًا في فلسطين والعراق**»[17].

أما التأسيس للوفاق على النضال المشترك من أجل إنجاز التحوّل الديمقراطي في الأقطار العربية، كل على حدة، فلم يخرج بدوره عن هذا البراديغم أو «الصورة المثالية للمعرفة» التي تؤطر التمثّل الاجتماعي وترشده لطبيعة الصراع الحالي في الوطن العربي وللمعوقات التي تعطّل حراك التغيير الإيجابي فيه. فالتكتّل من أجل الديمقراطية إنما هو استجابة عملية حتمية لشروط الصراع الدائر الذي تمثّل فيه «جميع تيارات الأمة وقوى التغيير فيها من إسلاميين وعلمانيين ومن طوائف ومذاهب ومجموعات ثقافية ضحايا الاستبداد وبنيته السياسية وقاعدتهما الاجتماعية»[18]. والاستبداد الذي تتصارع معه جميع قوى التغيير في الأقطار العربية لا تمارسه الأنظمة المحلّية فحسب، بل إنّ قبضة القوى الدولية الكبرى «راحت تمتد لمحاربة كل التيارات ذات التوجه الوطني، من إسلامية وقومية ويسارية وليبرالية وغيرها، خوفًا من أن تشكّل هذه التيارات بديلًا وطنيًا للحكومات القائمة، وتحويلها عوامل القوة المتوفّرة إلى قوة مؤثرة في الساحة السياسية الدولية. هذا فضلًا عن الهجمة الثقافية الغربية التي تهدّد المقومات الرئيسة للهوية، وبخاصة اللغة العربية والثقافة العربية والقيم الإسلامية»[19]. إننا هنا تجاه صورة التمثّل الاجتماعي ذاتها التي وقفنا عليها أعلاه عند الوفاقي القومي؛ أي صورة الصراع المادي بين الأنظمة العربية والقوى الأجنبية الاستعمارية من جهة و«تيارات الأمة» و«طوائفها» و«مذاهبها» «الوطنية» من جهة ثانية، وتستتبع هذا الصراعَ المادي،

(16) المصدر نفسه، ص 9.

(17) المصدر نفسه، ص 13. التشديد في أصل النص.

(18) العجمي الوريمي، «الحوار الإسلامي العلماني: جدل الدين والدولة،» الموقف (تونس) (1 كانون الثاني/ يناير 2010).

(19) الكواري وماضي، ص 44.

أو تواكبه، هجمة ثقافية من الاستعمار والأنظمة على الإسلام والعروبة باعتبارهما عماد «هوية الأمة».

ضمن سياق هذا التمثّل الاجتماعي الذي يأخذ صورة التقاطب الصراعي المادي الثنائي بين قوى الاستبداد (الأنظمة العربية والاستعمار الغربي) وقوى الديمقراطية (التيارات الممثّلة للشعب بمشاربها المختلفة) تتأسس معقولية الفكرة الوفاقية العربية التي مؤادها القول إن «النضالات الدينية وغير الدينية ينبغي أن تتآزر معًا من أجل هزيمة الحكم السلطوي»[20]. وليس مشروع الكتلة التاريخية الذي يجمع «تيارات الأمة» كلها على قاعدة الديمقراطية غير الترجمة الأداتية أو المؤسساتية لهذا التآزر الحتمي، ومن ثمّ فهو تشكيل للوضع التنظيمي الذي يوافق طبيعة هذا التمثّل الاجتماعي ذي المضمون الصراعي المادي؛ ذلك أن «الكتلة هي ائتلاف لقيام 'حزب الشعب' من أجل المطالبة بوضع دستور ديمقراطي وتطبيقه، في مقابل 'حزب الحاكم' الذي يحشده الحاكم العربي من الموالين والمنافقين والمضطرين من الموظفين العموميين وبعض رجال الأعمال وغيرهم»[21]. إن الوفاق المؤدي إلى الكتلة هو إعادة ترتيب للعلاقة داخل «معسكر تيارات التغيير» في الأقطار العربية خلفًا للقوة المادية الضرورية في مواجهة الطرف الآخر من الصراع، وذلك بتجاوز «التوازن الصفري»، أي نفي هذه التيارات بعضها بعضًا بوضع علامة الطرح بينها – كما كتب المستشار طارق البشري[22] – وتبنّي صيغة

(20) العربي صديقي، البحث عن ديمقراطية عربية: الخطاب والخطاب المقابل، ترجمة محمد الخولي وعمر الأيوبي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2007)، ص 360.

(21) الكواري وماضي، ص 40. لا بد من الالتفات هنا إلى أنّ الكاتبين يرتبكان في بعض المواضع في مقالتهما ويعبّران عن آراء تخرج عن منطق هذا المنظور الصراعي المادي. فنراهما يشيران في موضع آخر إلى إمكان أن تضم الكتلة «النخبة الحاكمة أو بعض أعضاء منها»، انظر ص 48. ومردّ هذا الارتباك إلى المفارقة بين الهدف الديمقراطي الإصلاحي المعلن والبراديغم المبطن في مفهوم الكتلة التاريخية المستوعب عن غرامشي.

(22) يعبر طارق البشري عن هذه الصورة المجازية المقرّبة لمفهوم «التكتّل المادي لقوى الأمة»، قائلًا: «وإحنا لما نقول خمسة زائد خمسة يساوي عشرة، إذا حطينا فكرة الناقص بدل الزائد حتبقى خمسة ناقص خمسة يساوي الصفر، يعني التعدد عندما يتكامل يصبح قوة كبيرة، عندما يتضارب يصبح صفرًا أو دون الصفر أيضًا». انظر: «نحو تيار أساسي للأمة،» ص 1.

أخرى من التوازن الإيجابي، أي وضع علامة الجمع بينها من أجل إقامة نظام سياسي رشيد يضمن للتيارات كلها العمل بحرية، وترتيب أولوياتها وتحقيق الأهداف الجامعة[23].

ثالثًا: تمثّل التغيير من حيث هو فعل نقضي مادي في الأساس

إنّ التمثّل المادي لطبيعة معوّقات النهوض القومي عمومًا، ومنه التحوّل الديمقراطي، الذي استبطنته الفكرة الوفاقية العربية أدّى بها، بالاستتباع المنطقي والبنيوي، إلى تمثّل الفعل التغييري المنوط بالتكتّل الوفاقي المنشود من حيث كونه فعلًا نقضيًا ماديًا في الأساس؛ ذلك أن طبيعة العمل الذي من أجله يجب أن يقوم وفاق بين «تيارات الأمة وطوائفها»، بحسب تنظيرات الوفاقيين العرب، لا يكاد يتجاوز فعل التصدّي للأنظمة العربية السائدة والقوى الأجنبية المعادية ومقاومة مخططّاتها. فالقوة المادية التي ستنجم عن التكتّل المادي المؤسسي التنظيمي لهذه المكونات (الكتلة التاريخية)، إنما هي قوة تصدٍ ودفاعٍ أكثر منها قوة بناء وتأسيس. يكشف الوفاقي القومي عن طبيعة تمثّله النقضي المادي للعمل المرتقب من الكتلة التاريخية، قائلًا: «إن قيام الكتلة التاريخية بين التيارات الرئيسة في الأمة: التيار القومي العربي، والتيار الإسلامي العروبي، والتيار اليساري العروبي، والتيار الليبرالي الوطني العروبي ... لم يعد في اللحظة الراهنة أحد الخيارات المتاحة أمام الأمة فقط، بل بات خيارها الوحيد لمواجهة الهجمة التي تستهدف وجودها وهويتها واستقلالها ومواردها في آنٍ معًا»[24].

إنّ النقض المادي هو العنوان الطاغي على تمثّل فاعلية العمل الناجم عن التكتّل الوفاقي العربي المنشود؛ فالوفاقي الديمقراطي يفكّر في الكتلة التاريخية من جهة القدرة المادية على تغيير أنظمة الاستبداد، لا من جهة القدرة الفكرية والثقافية على بناء الأنظمة الديمقراطية، ذلك أنّ «ضرورة الكتلة التاريخية على قاعدة الديمقراطية تنبثق من حقيقة أنّ تغيير نظم الاستبداد العربية هو فوق

(23) الصلح [وآخ.]، نحو كتلة تاريخية، ص 127.

(24) حسيب، ص 14.

العمل المنفرد لأي من التيارات والقوى السياسية القومية والإسلامية واليسارية والليبرالية، وأنّ الصراع بينها حول التغيير قد استنفد طاقاتها، وبدّد جهودها وحرفها، عن الهدف الذي تنشده وتسعى إليه»[25]. ويؤسس طارق البشري، بدوره، منظوره الوفاقي على تمثّل نقضي دفاعي مادي للمهمة التي من أجلها يجب أن يقوم «التيار الأساسي للأمة»؛ ذلك أنّ النظم السياسية العربية ما عادت «قادرة على مواجهة الأخطار الحالية والمحدقة بالأمة كلها، وإن تجارب التاريخ تعلن أنه عندما لا تستطيع النظم الحاكمة أن تقوم بواجبها الرئيس في حراسة أمن الجماعة، فيلزم أن تتولّى الحركات الشعبية هذا الواجب، وهو يتعلّق بحفظ أمنها هي ووجودها»[26].

من جهة أخرى، قامت التجربة الوفاقية في تونس منذ نشوئها في 18 تشرين الأول/ أكتوبر 2005 على استبطان تمثّل الفعل الوفاقي باعتباره فعل مواجهة للنظام السياسي الاستبدادي بالأساس. فتجربة 18 تشرين الأول/ أكتوبر تشكّل، في منظور روّادها، تجربة متميزة لأنها «جمعت بين قوى مختلفة أيديولوجيًا وسياسيًا كانت في خانة المواجهة في السابق، لكن الواقع أقنعها بضرورة التكتّل لمواجهة قضايا مشتركة تأتي على رأسها قضية الاستبداد التي تضرّرت منها كل القوى المعارضة السياسية والمجتمع التونسي»[27]. فلا يعدو الوفاق هنا أكثر من مصلحة مادية مشتركة مجسّمة في مواجهة النظام الاستبدادي؛ إذ «اقتنع حزب العمال الشيوعي التونسي مثلًا بأن الخطر الرئيس رقم واحد ليس 'الأصولية' بل الاستبداد، وأنه ليس من قبيل المستحيل أو المحرم السياسي التعاون مع الإسلاميين وحتى التحالف معهم ... وعلى الجهة الأخرى، تعززت قناعة الإسلاميين في حركة النهضة بجدوى العمل مع الآخرين ... وأن خطوط التقاطع والافتراق لا تقوم ضرورة على معطى الهوية والثقافة، بل إن للسياسة والمصالح النصيب الأوفر

---

(25) محمد هلال الخليفي، «الكتلة التاريخية على قاعدة الديمقراطية: قراءة في توجهات الأوراق والمناقشات،» ورقة قُدمت إلى: الصلح [وآخ.]، نحو كتلة تاريخية، ص 264.

(26) طارق البشري، «حول الأوضاع الدستورية والسياسية في الوطن العربي،» المستقبل العربي، السنة 27، العدد 311 (كانون الثاني/ يناير 2005)، ص 87.

(27) حمة الهمامي، حوار صحفي، في: الصباح الأسبوعي (31 كانون الثاني/ يناير 2011).

في الالتقاء والافتراق السياسيين»[28]. إن الوفاق، في هذه الحالة، يأخذ صورة «التنازل الأيديولوجي» الذي لا يبرّره غير الوجود المادي لعدو مشترك، هو النظام الاستبدادي؛ إذ إن «التنازل للشركاء السياسيين يظل أفضل ألف مرة من التنازل لأنظمة حكم فاسدة ومستبدّة»[29].

إن جوهر الفكرة الوفاقية العربية كامن في طابعها العملي النقضي، أما الأبعاد التأسيسية أو البنائية فيها فهي ضعيفة وضامرة، بل تكاد تكون غائبة. ولا نعدم في متن التفكير الوفاقي العربي من الآراء والأقوال ما يفيد مدى الاستخفاف بالنهوض العربي عمومًا، والتحوّل الديمقراطي منه خصوصًا، من حيث هو سيرورة تأسيسية تستدعي عملًا بنائيًا، ماديًا أو ثقافيًا، ذا بال. فالوفاقي القومي يؤكد أننا «اليوم وأكثر من أي وقت مضى، نقترب من تحقيق مهمات التحرير والتغيير والتطوير في الأمة بقدر ما نتقدم على طريق توحيد تيارات الأمة وطاقاتها»[30]. والوفاقي الديمقراطي يتخيّل التحوّل الديمقراطي بأنه يتبع، مباشرة، التصدّي المادي للاستبداد الناجم عن التكتّل المادي الذي يكوّن «شبكة من الجمعيات المدنية والأحزاب السياسية والشخصيات الاعتبارية التي تستطيع أن تتصدّى للاستبداد وأن تتواصل مع الناس ومشاكلهم وأن تقود الحركات الشعبية حتى تفرض التحوّل الديمقراطي»[31].

هكذا شرّع الوفاقيون العرب لطموحهم الوفاقي على أساس أنّ نقض الحكم الاستبدادي والتصدّي لمخططات القوى الأجنبية المعادية هما الركن الجوهري للعمل المرتقب من التكتّل المادي المنشود (الكتلة التاريخية)، إذا لم نقل إن هذا الفعل النقضي المواجه يمثّل منتهى طموح الوفاقيين العرب. ولا بد، في تقديرنا، من استحضار هذه الحقيقة من أجل فهم المصير الذي آلت إليه الفكرة الوفاقية العربية في المسارات الانتقالية التي أعقبت الثورات العربية الراهنة، أي حينما

---

(28) رفيق عبد السلام، «الحاجة إلى بناء الكتلة التاريخية: الحالة التونسية نموذجًا،» ورقة قُدمت إلى: الصلح [وآخ.]، نحو كتلة تاريخية، ص 213.

(29) عبد السلام، ص 218.

(30) حسيب، ص 14.

(31) منصف المرزوقي، من الخراب إلى التأسيس، الأعمال الكاملة لمنصف المرزوقي (تونس: الدار المتوسطية للنشر، 2014)، ص 217.

انتفت الأنظمة الاستبدادية من حيث وجود المادي وتحوّلت «مخططات القوى الأجنبية المعادية» إلى مجرّد أشباح لا أثر ماديًا لها.

رابعًا: في تمثّل الأمة وتعدديتها
تشابه وتشابك بين التمثّل الطائفي والتمثّل الطبقي

يستبطن استخدام مفهوم الأمة (حين الإشارة إلى الجماعة العربية أو الجماعة الإسلامية كافة) ومفهوم الشعب (حين الإشارة إلى الجماعة في البلد العربي الواحد)، في الخطاب الوفاقي العربي، تمثّلات ذهنية اجتماعية قوامها ردّ الأمة أو الشعب إلى جماعات مادية معلومة هي عينها الجماعات التي يجب أن تتكتّل ماديًا من أجل نقض الأنظمة الاستبدادية والتصدّي للمخططات العدوانية الأجنبية. وفي توصيف هذه الجماعات التي تشكّل المكونات المباشرة للأمة وللشعوب القطرية نستنتج، انطلاقًا ممّا أوردناه من شواهد نصية في العنصرين السابقين، غلبة مفهوم التيار (تيارات الأمة الرئيسة: القومية والإسلامية واليسارية والليبرالية). لكنّ هذا لا ينفي أن الوفاقيين العرب يتحدثون، في سياق بيانهم لمكونات التكتّل الوفاقي التي هي مكونات الأمة أو الشعب القطري، عن جميع «الطوائف» و«المذاهب» و«المجموعات الثقافية» و«الفئات» و«الطبقات».

ليس المهمّ في التسميات التي يطلقها الوفاقي العربي على الجماعات التي يعدّها المكونات المباشرة للأمة أو للشعب القُطري: المهمّ أنه يتمثّلها على أنها كيانات مادية يشكّل مجموعها الجماعة الوطنية التي تنشد النهوض الحضاري العام، ومنه التحوّل إلى الحكم الديمقراطي على وجه الخصوص. في هذا المستوى، نرى التفكير الوفاقي العربي يساكن ويشابه بين تمثّلين لماهية الأمة وبنيتها: تمثّل يسكن المفهوم الديني للأمة في التراث الإسلامي الذي لا يزال حيًا فاعلًا في الثقافة العربية المعاصرة، وتمثّل آخر منغرس في بنية النظرية الماركسية المادية المبطّنة في مفهوم الكتلة التاريخية المستعار من غرامشي. ويفصح عن التمثّل الأول الحديث النبوي المعروف بـ«حديث الفرقة»: «إنّ بني إسرائيل افترقت على إحدى وسبعين فرقة، وإنّ أمتي ستفترق على اثنتين وسبعين فرقة،

كلها في النار إلا واحدة وهي الجماعة». إنّ الصيغ الدارجة في الخطاب الوفاقي، من قبيل «تيارات الأمة» و«التيار الأساسي للأمة»، تستبطن، في تقديرنا، بطريقة واعية أو غير واعية، هذا المنوال الديني الفِرَقي (الطائفي عمليًا في التجربة التاريخية العربية الإسلامية) في تمثّل الأمة ومكوناتها. فالأمة تتحدّد، في هذا المنظور الوفاقي العربي، إن شئنا، من حيث هي جماعة «افترقت على أربعة تيارات أساسيّة».

أما التمثّل الثاني فيفصح عنه المفهوم الماركسي للأمة من هي حيث جماع طبقات اجتماعية لا توحّدها إلا المصالح المادية في شروط تاريخية معلومة؛ ذلك أن «الوحدة القومية تكون وحدة حقيقية إذا كانت الطبقات المؤلفة للأمة ذات مصالح ومهام مشتركة في القضايا الجوهرية للتطور الاجتماعي»[32]. إن تمثّل الوحدة الاجتماعية أو المجتمعية على أساس وحدة المصالح المادية للطبقات وموقعها من حركة التطوّر يشكّل قاعدة براديغمية في مفهوم الكتلة التاريخية عند غرامشي. فتحديد كتلة تاريخية في زمن أزمة وقطيعة من تاريخ في صدد التشكّل يستدعي أولًا تحليلًا لنمو القوى المنتجة والاقتصاد بصورة عامة، ثم يستدعي ثانيًا تحليلًا متوافقًا مع التحليل الأول يخصّ الطبقات الاجتماعية التي يمكن أن تستخدم القوى الجديدة والأشكال الاقتصادية الأكثر دينامية. ومن خلال ذلك يمكن لهذه الطبقات، عبر تحالفها، أن تكون روافع ثورة حقيقية[33].

في تقديرنا، يقوم التمثّل الوفاقي العربي للأمة - أو الشعب في القطر العربي الواحد - على مزيج «مبدع» بين هذين الضربين من التمثّل؛ نعني التمثّل الديني المذهبي للأمة والتمثّل المادي الطبقي لها. فالأمة أولًا هي جماع تعدّد مكونات مباشرة وقع تمثّلها على شاكلة الفرق أو المذاهب الدينية؛ أي على شاكلة جماعات هوية تستحيل، في الواقع المجتمعي، إلى طوائف وبنى عضوية متماسكة ومنغلقة. أما وحدة الأمة (أي وحدة هذه المكونات المباشرة)، فوقع تمثّلها على صيغة

---

(32) سورين كالتاختشان، نظرية الأمة في الماركسية اللينينية (موسكو: دار التقدم، 1988)، ص 212.

(33) Roger Garaudy, «Révolution et bloc historique,» *L'Homme et la société*, vol. 21, no. 1 (1971), p. 170.

وحدة الطبقات الاجتماعية ذات المصالح المادية المشتركة في ظرفية تاريخية في النظرية الماركسية اللينينية.

على هذا النحو، نرى أنّ صيرورة فكرة «الكتلة التاريخية» الغرامشية تستحيل، في سياق التفكير الوفاقي العربي، إلى ما استحال إليه غيرها من المقولات الليبرالية والماركسية الحديثة التي اقتبسها المصلحون والمثقفون العرب منذ ما يعرف بعصر النهضة إلى اليوم. ففكرة «الكتلة التاريخية» تلوّنت هنا بالفكرة الطائفية التقليدية الموروثة وعمّقتها في الأذهان[34]. لقد اجتث التفكير الوفاقي العربي هذه الفكرة وبراديغمها في الصراع المادي الاجتماعي من سياق صيرورة المجتمعات الرأسمالية الحديثة التي أكملت بعد مسارات تأسيسها الوطني في دول/أمم. فلم يدرك روّاد هذا التفكير أنّ «أمل ماركس الذي عبّر عنه بمصطلح الوعي الطبقي الذي وضعه هيغل قد نشأ من حقيقة مفادها أن العصر الحديث قد أعتق الطبقة الخاضعة إلى درجة قد تسترد فيها قدرتها على الفعل»[35].

إن مفارقة هذا البراديغم المادي الذي يعتمده التفكير الوفاقي العربي هي كونه يؤسس بنيويًا للعلاقات الصراعية والتناحرية والإقصائية بين الجماعات المتعدّدة ويعدّها الأصل، بينما علاقات التعايش والاعتراف المتبادل أو التحالف بينها، وإن تتخذ طابعًا استراتيجيًا، فهي تبقى ظرفية ومشروطة ومقترنة بوجود مصلحة مادية مشتركة في حيثيات تاريخية مخصوصة. إنّ فكرة الصراع تبقى حيّة ومتوثّبة حتى في مراحل التحالف على قاعدة المصلحة المادية المشتركة. وهذا واضح في أنموذج الصراع الطبقي من هذا البراديغم الذي تمثّله الماركسية اللينينية، حتى في مراحل إنجاز مهمات وطنية أو قومية متمثّلة تمثّلًا مصلحيًا ماديًا. يقول لينين: «إنّ مفهوم الثورة القومية العامة يجب أن يدلّ الماركسي

---

(34) استوحينا هذا الصوغ من تحليل عبد الله العروي لما أحال إليه مفهوم الدولة الليبرالي ومفهوم الدولة الماركسي في الفكر العربي. فهما تلوّنا بالطوبى التقليدية الموروثة عن الفقهاء. انظر: عبد الله العروي، مفهوم الدولة، ط 6 (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1998)، ص 153.

(35) حنة أرِندت، في الثورة، ترجمة عطا عبد الوهاب (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2008)، ص 86.

على ضرورة التحليل الدقيق للمصالح المختلفة للطبقات المختلفة، التي تتفق حول مهمات عامة محدودة. ولا يجوز، بأي حال، أن يستخدم هذا المفهوم للتغطية، للإشاحة عن دراسة الصراع الطبقي في مجرى هذه الثورة أو تلك»[36]. إنّ أقصى ما يمكن أن يحيل إليه مفهوم «وحدة الأمة»، ضمن الماركسية اللينينية، هو عمل جبهوي يوحّد بين الأحزاب السياسية الممثلة لـ«الطبقات الثورية» في مواجهة خطر أجنبي وطبقات محلّية «رجعية»، وهذه حالة الثورة الوطنية الديمقراطية[37]، كما رأينا في الفصل السابق. من هنا، فإنّ الماركسية اللينينية تنبّه إلى أنّ «ما تروّج له الدعاية الرأسمالية من وحدة الأمة بغض النظر عن التناحرات الطبقية هي [هو] وحدة وهمية»[38].

يحتفظ الوفاقي العربي بهذه الفكرة؛ فكرة الصراع بوصفه أصلًا للعلاقة بين «تيارات الأمة» لا يمحوه أو يطمسه التوافق الذي هو بمنزلة «التنازل التاريخي المتبادل، أو «التواطؤ التاريخي» بين قوى أو تيارات متباعدة أو متصارعة أصلًا، لكنّ ظروفًا تاريخية معيّنة تضطرها للتقارب مرحليًا أو لأبعد من ذلك»[39]. فالوفاق لا يعدو هنا أكثر من استثناء ظرفي لوضع صراعي أصلي ودائم، وإن كانت الظروف التاريخية (المصلحة المادية الراهنة) تقتضي تأجيله إلى حين. وهكذا، فإنّ الوفاق ليس أكثر من تضحية بمشروع طويل الأمد لمصلحة مشروع عاجل[40]. وعلى هذا النحو يرى راشد الغنوشي الوفاق في تونس؛ إذ يرى أن قبل بناء الدولة الوطنية الديمقراطية «لا مجال إلا لعمل مقاوم جبهوي سلمي لانتزاع وفرض الحريات». وهو يرى الأمر على هذا النحو، لا لأن الصراع بين «تيارات الأمة» ما عاد مجديًا في المطلق، بل لأنه «لا ينظر إلى المرحلة التي تعيشها تونس والبلاد المماثلة على أنها مرحلة استقرار تسمح بالصراع المفتوح بين مختلف البدائل والبرامج

(36) نقلًا عن: كالتاختشان، ص 212. التشديد في أصل النص.

(37) *Œuvres choisies de Mao Tsetoung* (Pékin: Éditions en langues étrangères, 1976), tome 2, p. 215.

(38) كالتاختشان، ص 212.

(39) حسيب، ص 17.

(40) المصدر نفسه.

المرشحة للحكم، ولا هي مرحلة الصراع بين الدولة العلمانية والدولة الإسلامية، فتلك أيضًا مرحلة متقدمة من الصراع»[41].

هكذا نلاحظ أن براديغم الصراع المادي الفئوي الذي يستبطنه التفكير الوفاقي العربي مع مفهوم «الكتلة التاريخية» الغرامشي يكاد ألا يُزاح قيد أنملة من بنية تمثّلات الجماعة (الأمة والشعب القُطري ومكونات التعدّدية فيهما) التي واكبت الوضع الانحطاطي العربي عمومًا وعايشته، ومنه وضع هيمنة استبداد الأنظمة الحاكمة. بل ربما دعّم هذا البراديغم هذه البنى أكثر، وأضفى عليها مشروعية أكبر؛ ذلك أنّ تمثّل مصلحة «تيارات الأمة» (النهوض العربي العام، والتحوّل إلى الحكم الديمقراطي منه على وجه الخصوص) على شاكلة المصلحة المادية المشتركة لطبقات اجتماعية أدّى فعليًا إلى تكريس تمثّلها على نمط البنى الهوياتية العضوية والعصبوية. ومن ثمّ، كرّس هذا التمثّل الفكرة الصراعية بوصفها الأصل في العلاقة بين هذه التيارات من حيث إنه أراد التأسيس للوفاق بينها.

هذا هو، بالتحديد والتدقيق، ما نعنيه بأن مفارقة الوفاق والصراع التي تجسّدت في المسارات الانتقالية لبلدان الثورات العربية، هي تجسيد، إذا لم نقل «انعكاس»، لمفارقة ذهنية تسكن البنية الأيديولوجية التي يصدر عنها الفاعلون السياسيون المباشرون في هذه المسارات[42]، فجلّهم يرفع شعار الوفاق باعتباره هدفًا ويمارس، عمليًا، سياسة الصراع. يبدو تحليلنا، في هذا المستوى، أقرب إلى التحليل النظري المجرّد، وهو كذلك، لكنه ضروري، في تقديرنا، من أجل فهم الملموس والمجسّد عمليًا ووقائعيًا في هذه المسارات. فمن دون أن نفهم خلفية هذا التمثّل المادي المهيمن على التفكير الأيديولوجي العربي المعاصر لا يمكن أن نفهم - كما سيأتي في القسمين الثاني والثالث - لماذا تغلّب متخيّل «حتمية الصراع» المادي الفئوي النقضي على تصوّر المسارات الانتقالية التي

---

(41) راشد الغنوشي، **الحريات العامة في الدولة الإسلامية** (تونس: دار المجتهد، 2011)، ص 19، هامش 1.

(42) سهيل الحبيّب، **المفاهيم الأيديولوجية في مجرى حراك الثورات العربية: مقدمات في استئناف المشروع النقدي للأيديولوجيا العربية المعاصرة** (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2014)، ص 238.

أعقبت الثورات العربية الراهنة، ولماذا ضمر، إذا لم نقل انعدم، متخيّل الانتقال الديمقراطي من حيث هو صيرورة بنائية متعدّدة الأوجه؛ أي صيرورة في تشييد الأمة باعتبارها جماع أفراد مواطنين لا جماع بنى عضوية، وصيرورة في تركيز التعدّدية الحزبية باعتبارها تعدّدية تنافسية بين برامج موجّهة لخدمة الجماعة الوطنية كلها لا تعدّدية مصالح مادية لطوائف أيديولوجية عصبوية، وصيرورة في تأسيس المجتمع المدني باعتباره حصيلة اتحادات اجتماعية طوعية تكرّس الاختلاف تحت سقف الوطن الواحد لا جماعات هوياتية تكرّس الفرقة والصراع.

خامسًا: تمثّل الخطاب الوفاقي بصفته «بنية فوقية»

قبل أن نعالج مضامين الخطاب الوفاقي العربي، ولا سيما مفهوم الديمقراطية في سياقه، يجدر بنا أن نقف عند الضمنيات المحدّدة لتمثّل مكانة هذا الخطاب ووظيفته في نسق هذا البراديغم الصراعي المادي الذي يؤطر التمثّلات الاجتماعية ويوجّهها في التفكير الوفاقي العربي المعاصر؛ ذلك أننا نقدّر أن تشكّل الخطاب الوفاقي العربي، خصوصًا تشكّل مفهومه للديمقراطية، ارتهن، بصورة حاسمة، لتمثّله على شاكلة «البنية الفوقية» التي يجب أن تجانس «البنية التحتية» وتنسجم معها وفق النسق التحليلي لمفهوم الكتلة التاريخية عند غرامشي الذي يرى أن بعد تحديد الطبقات الاجتماعية التي يمكن أن تكون، عبر تحالفها، روافع ثورة حقيقية، تأتي المبادرة السياسية الملائمة لتمنح الوعي الضروري لهذه الطبقات الاجتماعية، يعني الوعي بوحدتها وبقدرتها على إنجاز الممكن التاريخي الجديد[43].

في أفق هذه النظرة لطبيعة التحالفات الطبقية وكيفية تأسسها وفق مفهوم الكتلة التاريخية، يشيّد فكر غرامشي مكانة للمثقف وللبنى الأيديولوجية الفوقية تدرك من خلالها، نسبيًا، وضع التهميش الذي يميّز هذه المكانة في نسق التفكير الماركسي اللينيني وبراديغم الصراع الفئوي المادي بصورة عامة؛ إذ أصبح للمثقفين، وفق هذا التصوّر الغرامشي، وظيفة «مهمة» أساسها بناء «وعي الوحدة» و«وعي القدرة على التغيير» لدى الطبقات الاجتماعية صاحبة المصلحة المادية

(43) Garaudy, p. 170.

المشتركة في إحداث هذا التغيير. وعلى هذا النحو يشكّل المثقفون، في منظور غرامشي، «الأسمنت العضوي» الذي يربط البنية الاجتماعية بالبنية الفوقية ويتيح تكوين «كتلة تاريخية»؛ ذلك أن «الكتلة البشرية لن تتميز ولن تصبح مستقلة بفعل ذاتها من دون تنظيم بالمعنى الشامل، وليس هنالك تنظيم بلا مثقّفين»[44].

لا يمكن، في تقديرنا، فهم منجز الخطاب الوفاقي العربي المعاصر وطبيعة بناءاته النظرية والمفاهيمية من دون أن نفهم تمثّل رواده أنفسهم على شاكلة «المثقفين العضوين» في مفهوم غرامشي وتقمّصهم مهمة توحيد وعي «تيارات الأمة» وإقناعها بحتمية التحالف، وذلك تجانسًا مع حقائق الصراع المادي. وهذا التقمّص هو من الاستتباعات البنيوية لتمثّل هذه التيارات على شاكلة الطبقات الاجتماعية، وتمثّل مشروع النهوض العربي العام، ومنه التحوّل الديمقراطي على شاكلة المصالح الطبقية المشتركة في ظرفية تاريخية مخصوصة.

إنّ المشكلة الرئيسة، كما أصبح يراها منظّر الوفاقية العربية بعد أن استبطن هذا البراديغم الصراعي المادي في التمثّل الاجتماعي، تكمن في أن ما هو متجسّد واقعيًا وعمليًا في المستوى «الفوقي»، أي الفكري والأيديولوجي والسياسي، لا يتطابق مع طبيعة الفرز الثنائي الذي قاد إليه هذا البراديغم. فلئن احتلّت قوى التغيير النهضوي عمومًا، والديمقراطي خصوصًا، الموقع نفسه من خريطة الصراع الاجتماعي المادي، فإنها تنتمي في المقابل إلى مواقع ذهنية أيديولوجية (مرجعية) وسياسية (مواقف وأفعال) متباينة ومختلفة، بل ومتضاربة ومتصارعة. ويشكّل هذا الوضع «وعيًا زائفًا» بالمعنى الذي ضمّنه ماركس مفهوم الأيديولوجيا، لأنه أدّى إلى صراع بين «تيارات الأمة» ذات مصلحة مشتركة، وفق معطيات «التحليل المادي» للحظة التاريخية. و«استهلك هذا الصراع بين هذه التيارات - مع عوامل أخرى - طاقات الأفراد والجماعات، وأنتج أفكارًا متصارعة، وأضرّ بثقافة النخب والشعوب على حدّ سواء، وساهم في إشعال العداوة والبغضاء بين فئات المجتمع

(44) يسري مصطفى، «ملاحظات حول المثقف والسياسة الثقافية،» في: جيوفري نويل سميث وكينتين هور، غرامشي: قضايا المجتمع المدني، دفاتر السجن، ترجمة فاضل جتكر (دمشق: دار كنعان للدراسات والنشر، 1991)، ص 233.

الواحد على أسس مذهبية أو طائفية أو عرقية أو دينية. إن هذه الصراعات هي صراعات عدمية وضارة، شبيهة بجانب من الفكر الإسلامي الذي وصفه المفكّر التونسي راشد الغنوشي بأنه فكر عدمي، يمثّل رحاة [رحى] تدور على نفسها ونارًا تلتهم ذاتها»[45].

تشكّل الخلافات الفكرية بين «تيارات الأمة»، في المنظار الوفاقي العربي، حالة ذهنية «لاتاريخية»، لأنها لا تطابق حقيقة موقع هذه التيارات من «البنية المادية»، لا في تجسّدها حاضرًا، ولا في آفاق تطوّرها المستقبلي القريب (تحقيق النهضة المنشودة ومنها التحوّل الديمقراطي). إن هذه الخلافات تشكّل عائقًا في وجه الهدف العملي: أي في وجه الوفاق باعتباره تكتّلًا من أجل خوض صراع مادي؛ إذ يرى الوفاقي الديمقراطي أن «اختلاف القوى والتيارات السياسية حول مفهوم الديمقراطية يحول دون انتشار فكر سياسي يؤسس عليه العرب والمسلمون إجماعًا كافيًا لمواجهة أنماط حكم الوصاية على الناس»[46]. من هنا، فإنّ «المرحلة التاريخية تتطلّب سياسة تجاوز خلافات الماضي، من أجل تحقيق هدف تاريخي مستقبلي أكبر يضع حدًا للشقاق والتردّي، ويعمّ بالنفع على المجتمع»[47].

إنّ تجاوز الصراعات التي تشقّ «مكونات الأمة» لن يتحقّق، وفق هذا المنظور الوفاقي، إلا بتدارك الخلل الكامن في البنى الأيديولوجية التي يجب أن تطابق حقيقة الصراع المادي، حيث يكون الخروج من حالة الاستقطاب الأيديولوجي والصراع الفكري بين هذه المكونات المجتمعية كلها التي لها المصلحة نفسها في النهضة العربية عمومًا، وفي تحوّل نظم الحكم في البلدان العربية إلى الديمقراطية

---

(45) الكواري وماضي، ص 46-47؛ مع الإحالة على مداخلة راشد الغنوشي، في: عزام التميمي، إعداد وتحرير، الشرعية السياسية في الإسلام: مصادرها وضوابطها (لندن: ليبرتي للدفاع عن الحريات في العالم الإسلامي، 1997)، ص 199.

(46) علي خليفة الكواري، «مفهوم الديمقراطية المعاصرة: قراءة أولية في خصائص الديمقراطية،» ورقة قدمت إلى: رغيد كاظم الصلح [وآخ.]، حوار من أجل الديمقراطية، تحرير علي خليفة الكواري (بيروت: دار الطليعة، 1996)، ص 122.

(47) الكوراي وماضي، ص 49.

بصورة خاصة. على هذا الأساس يرى الوفاقي العربي «أن الحاجة قد باتت ماسة لإعادة النظر بهذا التاريخ الثقافي - السياسي العصبوي المنغلق والمتنابذ» لأنّ «ما نحتاج إليه هو خطاب تاريخي ... خطاب واحد تُجمع عليه كل قوى الأمة»[48].

حتى طارق البشري، الذي لا ينهل مباشرة من فكر غرامشي، نراه «يُغرق» في تمثّل الخطاب الوفاقي - الخطاب الموحّد بين تيارات الأمة - على شاكلة الانعكاس المباشر للواقع الصراعي المادي، معتبرًا أن «المرحلة التاريخية الراهنة قد قاربت بين ما يُعتبر أهدافًا رئيسة لدى كل من التيارات السياسية ذات الوجود المعتبر في بلادنا. إنّ المخاطر المحدقة بعقائدنا هي ذات المخاطر المحدقة بأوطاننا، وهي ذاتها المخاطر المحدقة بنظم الحكم والحريات عندنا، وهي ذاتها المخاطر المحدقة بتوفير الحاجات المعيشية الأساسية. إنّ مصادر الخطر واحدة ... وصار السعي المشترك يجيء تلبية لنداء الحق والوطن معًا، ويجيء استجابة لاحتياجات العقيدة والمنفعة أيضًا»[49].

انصبّت فاعليات التفكير الوفاقي العربي في الأعوام الأخيرة، أكان في تجسّده النهضوي العام أو تجسّده الديمقراطي الخاص، على بناء التعبير الفكري الأيديولوجي الوحدوي أو الائتلافي الذي يعكس، بشكل مطابق، وحدة قوى التغيير العربية في موقعها من مجريات الصراع المادي؛ ذلك أن الفاعلية السياسية العملية الواحدة التي يفرضها هذا التقاطب الثنائي الصراعي المادي تقتضي وحدة فكرية، فهنالك حاجة «في السياسة إلى الكتلة التاريخية التي تصهر كلّ المكوّنات في قوة واحدة، كما أنّ هناك حاجة على صعيد الفكر إلى خطاب واحد جامع بين أمشاج هذه الأفكار، يكون هو خطاب النهضة وخطاب هذه الكتلة وبرنامجها الفكري الذي تشتق منه برنامجها السياسي»[50]. ويرى البشري أن التيار الأساسي لا يمكن أن يكون سائدًا إلا «عندما تكون لديه القدرة والصياغات الفكرية والتنظيمية التي تمكّن من تأليف أكثر ما يمكن تأليفه من خصائص كل القوى

---

(48) حسيب، ص 16.

(49) البشري، «حول الأوضاع الدستورية،» ص 87.

(50) حسيب، ص 16.

والفئات الثقافية والسياسية الاجتماعية فضلًا عن الطوائف والمهن والجامعات المختلفة ذات الثقل»[51]. أما على صعيد النضال الديمقراطي القطري، فهنالك حاجة إلى «تسوية الصراع بين التيار الديمقراطي التقدمي من ناحية والتيار الرئيس في الحركة الإسلامية من ناحية أخرى حتى يصير من الممكن تجاوز الدولة البوليسية وإنهاؤها»[52].

سادسًا: استراتيجيا التركيب في بناء الخطاب الموحّد نظرية في تمثّل الأفكار النهضوية على مقاس التمثّل الاجتماعي

ضمن سياق هذا الطموح إلى إعادة بناء المستوى الأيديولوجي والسياسي حتى يطابق حقيقة الصراع المادي انبثقت استراتيجيا جَسر المسافات الفكرية والأيديولوجية والبرامجية المباعدة بين التيارات النهضوية أو الديمقراطية العربية. ويمثّل نصّ المشروع النهضوي العربي، كما يمثّل مشروع طارق البشري، في تقديرنا، أنموذجين في تجسيد المدى القصي الذي يمكن أن تصل إليه هذه الاستراتاجيا التجسيرية في التفكير الوفاقي العربي المعاصر من حيث درجتي الشمول والتوحيد، كما يمثّلان أنموذجين في الحرص على إضفاء الاتساقية النظرية على الخطاب الذي يشكّل التعبير الأيديولوجي عن «وحدة الأمة»، الذي يعني وحدة قوى التغيير النهضوي في الوطن العربي بتياراتها الأربعة: الإسلامية والقومية والليبرالية واليسارية. وجاء في مقدمة كرّاس المشروع النهضوي العربي: «لقد حرص مركز دراسات الوحدة العربية، منذ بداية عمله في هذا المشروع، على مشاركة التيارات الفكرية كافة في إنجازه (من قوميين وإسلاميين ويساريين وليبراليين) حتى يأتي ممثّلًا نظرة الأطياف الفكرية والسياسية كافة بحسابه مشروعًا للأمة جمعاء لا لفريق منها دون آخر»[53].

---

(51) «نحو تيار أساسي للأمة،» ص 1.

(52) محمد السيد سعيد، «التضال الشعبي في مصر من أجل الديمقراطية،» في: أمحمد مالكي [وآخ.]، الديمقراطية والتحركات الراهنة للشارع العربي، تحرير علي خليفة الكواري، مشروع دراسات الديمقراطية في البلدان العربية (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2007)، ص 132.

(53) المشروع النهضوي العربي، ص 11-12. التشديد في أصل النص.

في سياق مسعى بناء هذا الخطاب الموحّد، يُنشئ الفكر الوفاقي العربي نظرية طريفة ولافتة في شأن تاريخ الفكر العربي الحديث والمعاصر، وبالتحديد في شأن تاريخ مشروعات النهضة عند «تيارات الأمة» الأربعة. ونقرأ معالم هذه النظرية في متن نص المشروع النهضوي العربي، وهو يعظّم ما يرى في تلك المشروعات النهضوية السابقة من عوامل قوة ويعيد استثمارها؛ إذ يصوّر تلك المشروعات السابقة في شكل حلقات وحقب تتابعت فيها مكاسب جزئية، معتبرًا أن الحقبة الليبرالية أفرزت تنبيهًا على مسائل الحرية والدستور والتمثيل النيابي (الديمقراطية)، وتمثّلت الحقبة القومية مطالب الوحدة والاستقلال والتنمية المستقلة، وقدّم التيار اليساري مساهمة رائدة في بناء رؤية نظرية لمسألة الاشتراكية والتوزيع العادل للثروة، وقدّم التيار الإسلامي رديفًا لها في تشديده على مسائل الهوية والجماعة والتنبيه إلى أهميتهما[54].

ذاك هو مضمون النظرية التي يسميها المساهمون في بناء المشروع النهضوي العربي بحقيقة التفكك المنظومي للطروحات والتجارب النهضوية التي عرفتها المنطقة العربية في القرن العشرين. ويتمثّل المستشار طارق البشري، على النحو نفسه تقريبًا، تاريخ الانقسام السياسي العربي المعاصر، معتبرًا «إذا تابعنا حركاتنا السياسية في نصف القرن الأخير نلحظ أنه ثمة أربعة مجالات للعمل والنشاط الشعبي تتعلّق بالنشاط العقيدي والثقافي، والشأن الوطني السياسي، والشأن الديمقراطي النظامي، وشأن التنمية والعدالة الاجتماعية، هذه الشؤون اضطربت العلاقة بين بعضها البعض وتوزعت الجهود وتباينت الأولويات وبلغت في بعض الأوقات حدّ التضارب»[55].

تكمن أهمية هذه النظرية في تمثّل طروحات «تيارات الأمة» وأهدافها النهضوية في أنها تؤدي إلى ما يفيد أنّ هذه التيارات «لم تكن جميعها على خطأ في تبنيها تلك الأهداف، فهي أهداف صحيحة وموضوعية تفرضها أحوال الواقع

(54) المشروع النهضوي العربي، ص 40.

(55) البشري، «حول الأوضاع الدستورية،» ص 91.

العربي، لكنّ الخطأ في التعامل معها كأهداف متمايزة ومنفصلة ومتعارضة»[56].
بهذه الكيفية تتخذ الفكرة الوفاقية في مستوى الخطاب: أي فكرة تجسير المسافات الأيديولوجية بين «تيارات الأمة»، مضمونًا يتجاوز مضمون البحث عن القواسم المشتركة أو عن برنامج مرحلي جامع، حتى وإن كان برنامجًا استراتيجيًا. الخطاب الوفاقي هنا أقرب إلى مضمون الخطاب الموحّد أو «الوحدوي» الذي تستحيل معه التيارات المختلفة إلى ما سمّاه طارق البشري «التيار الأساسي للأمة» الذي يكون فيه المشترك بين أطرافه كبيرًا جدًا ويكون المختلف بينهم محدودًا وقابلًا للتدارك والحصر في نطاق ضيّق[57].

يتجلّى طموح التوحيد، كأشدّ ما يكون التجلّي، في المشروع النهضوي العربي الذي أريد له أن يكون خطابًا موحّدًا بين «تيارات الأمة» لتشكّل «كتلة تاريخية»، فالمقصود من بنائه أن يكون «خطاب النهضة وخطاب هذه الكتلة وبرنامجها الفكري الذي تشتق منه برنامجها السياسي»[58]. وتشرّع نظرية التفكك المنظومي في الطروحات النهضوية العربية المنجزة لهذا الطموح وتضفي عليه الصبغة المنطقية؛ ذلك أن عملية بناء هذا الخطاب النهضوي العربي الجديد والموحّد ستُختزل، في هذه الحالة، في اتّباع استراتيجيا تركيب خطابات «تيارات الأمة»، من حيث هي خطابات جزئية في النهضة العربية، وإعادة بنائها في خطاب كلي وشامل. بهذا المعنى تتجلّى، في عيون الوفاقي العربي، حقيقة «ولادة خطاب فكري جديد مشترك نصطلح عليه باسم الخطاب النهضوي العربي الجديد. نعثر في هذا الخطاب على سائر أفكار وأطروحات تيارات الفكر والسياسة في الوطن العربي. لكننا نجدها فيه متجاورة متراكبة لا متنابذة متجافية على نحو ما كان أمرها في الماضي»[59].

تلك هي استراتيجيا التركيب التي يفصح عنها المشروع النهضوي العربي

(56) المشروع النهضوي العربي، ص 43، والتشديد في أصل النص.

(57) الفكرة المعروفة التي نظّر لها طارق البشري. انظر كتابه: البشري، نحو تيار أساسي للأمة. والفكرة استخلصناها من حديث الكاتب في: «نحو تيار أساسي للأمة».

(58) حسيب، ص 16.

(59) انظر مقدمة عبد الإله بلقزيز، في: الدوري [وآخ]، ص 41.

بصفتها أساس هوية الخطاب الذي ينتجه وجوهر فعل إعادة البناء الذي يجسّده. فخطاب المشروع لا يرى نفسه واضعًا لأهداف جديدة تخصّ حلم النهوض العربي، لأن أهداف الطروحات والتجارب النهضوية العربية السابقة كلها هي، في نظره، صحيحة وموضوعية وتفرضها أحوال الواقع العربي. بل يرى نفسه خطاب «إعادة بناء وصياغة للعلاقة بين تلك الأهداف» بشكل تغدو معه في شكل «منظومة مترابطة من الأهداف، تتصل الحلقة الواحدة بالأخرى اتصال تلازُم وتماهٍ»[60]. وهكذا يمثّل هذا المنحى التركيبي المعلم الأهمّ في استراتيجيا بناء الخطاب العربي الوفاقي الموحّد بين تيارات الفكر العربي المعاصر المختلفة؛ فهذه الاستراتيجيا التركيبية مؤسسة على أطروحة مؤداها أن الانتقال من وضع التعدد الفكري والأيديولوجي إلى وضع الوحدة إنما هو انتقال من حال تشتت الأجزاء إلى حال اتساق الكلّ.

لا شكّ في أن تمثّل الحراك الوحدوي، في هذا المستوى الأيديولوجي والسياسي «الفوقي»، يشاكل تمامًا تمثّل الحراك الوحدوي لـ «تيارات الأمة»، في المستوى المادي «التحتي»، كما رأيناه سابقًا. فالانتقال من الأهداف النهضوية الجزئية إلى المشروع النهضوي الكلّي هو «انعكاس جدلي» للانتقال من وضع التيارات المتباعدة المتصارعة إلى وضع المكوّنات المتوحّدة في كتلة تاريخية. وهنا يطرح السؤال: هل أسّس الخطاب الوفاقي العربي لنظرية «الأهداف النهضوية المفكّكة» على أساس قراءة تحليلية في المحتويات الفكرية المتعيّنة للطروحات النهضوية التي «وحّد» بينها؟ أم على أساس قراءة «مادية» تفترض مسبقًا أن «فريقًا» من الأمة لا يمكن أن يحمل إلا «مشروعًا جزئيًا» لنهضتها؟

حاولنا، بالعودة إلى تتبّع أهم المراحل التي مرّ بها تطوّر «المشروع النهضوي العربي»، أن نتلمّس الإجابة عن هذا السؤال المحوري في فهم الخطاب الوفاقي العربي والتشكّلات المفاهيمية التي تولّدت في نطاقه. والمفارقة التي اصطدمنا بها، بحق، تتمثّل في أنّ هذه الاستراتيجيا التركيبية التي تمثّل هوية خطاب المشروع النهضوي العربي وهذه النظرية التي تقول بتفكك الطروحات النهضوية

(60) المشروع النهضوي العربي، ص 47، والتشديد في أصل النص.

السابقة كانتا خارج محتويات ورقات ندوة فاس[61] وتعقيباتها ونقاشاتها، وأن ما جاء، في هذا الخصوص، في مقدمة السفر الذي دوّن لنا وقائع الندوة، عن هذه الاستراتيجيا والنظرية التي ترتكز عليها، لم يكن له صدى تقريبًا في متنه، إذا استثنينا ما جاء في ورقة صاحب المقدمة على سبيل التمهيد لمتنها الذي حاول فيه الاستدلال على الكيفية التي يمكن معها أن تنتظم الأهداف الستة المشروع في بناء مترابط العناصر (أكسيومي). فاعتبر عبد الإله بلقزيز أنّ وعي العرب بمسألة النهضة لم يتشكل دفعة واحدة ولا كان شاملًا، بل تكوّن على مراحل طغى في كل واحدة منها سؤال: سؤال الإصلاح ضد الاستبداد السياسي والديني (القرن التاسع عشر)، وسؤال الوحدة ضد التجزئة (بين الحربين)، وسؤال التنمية ضد التخلّف (في الخمسينيات والستينيات)، وسؤال الديمقراطية (منذ الثمانينيات)، ولم يكن هذا التعاقب بسبب قصور في خطاب الإصلاحيين عن إدراك الشمول في وعي النهضة، بمقدار ما كان نتيجة طبيعية لأحكام التطوّر التاريخي الموضوعي التي فرضت في كل حقبة سؤالًا من أسئلة النهضة[62].

نعتقد أنّ الفصل الأول من سفر ندوة فاس الذي وُسم بـ «تعريف المشروع الحضاري وتجاربه وتطوره» كان الإطار الموضوعي الذي من المفروض أن تُطرح فيه فرضية تفكك المشروعات النهضوية العربية السابقة وتعاقبها في شكل طروحات وتجارب جزئية. غير أن محتوى الأوراق والتعقيبات التي تضمّنها هذا الفصل لم تسعف بما يفيد معالجة هذه الفرضية المؤسِّسة في خطاب المشروع النهضوي العربي وتدبّرها والبرهنة على مدى تماسكها ومشروعيتها في نطاق مقاربة تحوّلات الفكر العربي الحديث والمعاصر[63]. من جهة أخرى، نرى أن

---

(61) الندوة التي عقدها مركز دراسات الوحدة العربية في مدينة فاس المغربية في عام 2001 لتكون أوراقها وتعقيباتها ومناقشاتها موادّ نظرية وفكرية يتأسس عليها الخطاب النهضوي الجديد. ونُشرت هذه المواد، في: الدوري [وآخ.]، نحو مشروع حضاري.

(62) عبد الإله بلقزير، «نظام الأولويات لأهداف المشروع الحضاري (1)»، في: الدوري [وآخ.]، ص 908-909.

(63) غلب على ورقتي عبد العزيز الدوري وأحمد صدقي الدجاني منحى السرد التأريخي التحقيبي لكثير من أوجه الحراك الفكري والسياسي والحربي والاجتماعي الذي عرفه الوطن العربي منذ القرن التاسع عشر أو حتى قبل ذلك (الحركة الوهابية)، باعتبار أنها أوجه لتاريخ المشروع النهضوي =

الإشارة الوحيدة لهذه الفرضية التي جاءت في تمهيد ورقة بلقزيز لا تطابق تمامًا محتواها المتعيّن الذي اتخذته في مقدمة **نحو مشروع حضاري نهضوي عربي**، وفي متن **المشروع النهضوي العربي**؛ إذ نلمح عملية قفزٍ من الحديث عن تتابع الانشغال بمسائل أو أسئلة جزئية إلى الحديث عن تعاقب مذاهب أو خطابات أو تيارات تُصور على أنها كذلك جزئية.

نعتقد أنّ الأمر يختلف بين أن نعالج تاريخ النهضة العربية من جهة مسائله أو إشكالاته، وبين أن نتناوله من جهة خطاباته ومذاهبه وتياراته. ففي نطاق المنحى الأول يمكن أن نقول بوجود مسائل جزئية، ويجوز أن نتحدث عن انفصال بعضها عن بعضها الآخر وعن تعاقب هيمنتها عبر توالي الحقب والتجارب وتتابع أجيال مفكّري النهضة العربية، بعد التحرّي الدقيق في تاريخ الفكر العربي الحديث والمعاصر، ومن ثمّ يغدو من الوارد أن نستدلّ على أنّ مجموعة من المسائل مترابطة بعضها ببعض بحيث يمكن أن تصاغ في منظومة متناسقة ومشروع متآلف متكامل، وأن يُناضَل من أجلها بلا مقايضة بعيدًا عن منطق الأولويات[64].

أمّا في نطاق المنحى الثاني، فيبدو أن القول بتتابع تيارات النهضة العربية باعتبارها طروحات جزئية ليس، على أقل تقدير، بالبداهة التي يصوّرها طارق البشري وعبد الإله بلقزيز ومتن **المشروع النهضوي العربي**؛ فدون البرهنة على وجاهة مثل هذه الفرضية إشكالات كبرى من المفروض أن يصطدم بها كل من له حدّ معقول من المعرفة بهذه التيارات أو المذاهب النهضوية العربية الكبرى، ولا سيما إذا نظر إليها باعتبارها نظمًا أو نسقًا فكرية لا من العقائد المثبتة فحسب، بل من العقائد المستبعدة (أو اللاعقائد) كذلك، لأنها مثلما هي تتوافر على

= العربي، في حين سلك تعقيب كمال عبد اللطيف مسلكًا مقارنًا مقدّمًا صورة عن المشروع النهضوي العربي من جهة علاقاته الموضوعية بالمشروع الحضاري الغربي. أما تعقيب وجيه كوثراني، فاكتفى بالتنبيه إلى مسائل منهجية مهمة (النظر إلى الأفكار بين المقاربة البنيوية والمقاربة التاريخانية) من دون ممارستها تطبيقًا على ما سلف من طروحات نهضوية عربية. والحاصل أنّ هذا الحيز من أعمال الندوة لم يعالج مطلقًا فرضية تعاقب المنظورات الجزئية التي أسس عليها المشروع خطابه التركيبي.

(64) وهذا هو مضمون ورقة عبد الإله بالقزيز، في: الدوري [وآخ.]، ص 907-927.

موضوعات مفكّر فيها، فإنها تستبعد موضوعات لا مفكّر فيها وتلغي أخرى يستحيل التفكير فيها[65].

نقدّر أن براديغم الصراع المادي الذي استبطنه التفكير الوفاقي العربي كان العامل الحاسم في تشكّله الخطابي، وبالتحديد في تشكّل الهوية الخطابية للمشروع النهضوي العربي باعتبارها هوية تركيبية نسقية شاملة، لأنّ النظرية التي استندت إليها الاستراتيجيا التركيبية مبنية على فرضية غير مبرهن عليها، على الأقل، تقول بسمتي الجزئية والتفكك في بنى الخطابات والمذاهب النهضوية السابقة. إنّ منطقية الصفة التركيبية التي يسم بها المشروع النهضوي العربي نفسه لا تتجلّى، في رأينا، في علاقته بمنجز الفكر العربي الحديث والمعاصر، بقدر ما تتجسّم في علاقته بمشروع الوفاقية العربية الذي وقع تمثّله في صورة تكتّل (تركيب) مادي بين «تيارات الأمة» في كتلة تاريخية[66].

إن استراتيجيا جَسر المسافات الأيديولوجية عبر هذا الجمع التركيبي تنتهي، بهذه الكيفية، إلى نحت صورة بنية أيديولوجية «تطابق» صورة الصراع المادي على الأرض كما تمثّله الوفاقيون العرب. فكأننا بهذه الاستراتيجيا تعيد توزيع مجموع «الثروة» الأيديولوجية العربية النهضوية «توزيعًا عادلًا» بين «تيارات الأمة» المختلفة. فبدلًا من نضال كل تيار من أجل عنوانه الأيديولوجي المخصوص - أي برنامجه في التغيير الإيجابي النابع من رؤيته في ماهية هذا التغيير ومضمونه - تناضل التيارات كلها من أجل العناوين والبرامج النهضوية كلها.

سابعًا: إعادة بناء مفهوم الديمقراطية في الخطاب الوفاقي العربي

ربما يبدو هذا التحليل الذي أنجزناه، في شأن بنية الخطاب الوفاقي النهضوي العربي، بعيد الصلة بالإشكالات المركزية التي يعالجها هذا الكتاب،

(65) يلاحظ القارئ أننا نستعير هذه المفاهيم من الجهاز النقدي للمرحوم محمد أركون.

(66) انظر منطقية الانتقال من الحديث عن الطبيعة التركيبية للخطاب إلى الحديث عن الكتلة التاريخية، في: المشروع النهضوي العربي، ص 43-44. وانظر كذلك منطقية الانتقال العكسي (من الكتلة إلى خطاب التركيب)، في: حسيب، ص 16.

وهي إشكالات تعثّر المسارات الانتقالية في بلدان الثورات العربية في اتجاهها نحو تحقيق هدف التحوّل الديمقراطي. لكنّ الأمر ليس كذلك من منظور المنهج التحليلي النقدي للأيديولوجيا العربية المعاصرة الذي نعتمده؛ فمن دون فهم الاستراتيجيا العامة التي استحكمت بنية الخطاب الوفاقي العربي، لا يمكن، في تقديرنا، أن نفهم الجذور العميقة والمحتويات المتعيّنة لمفهوم «الديمقراطية الوفاقية» الذي وقعت المراهنة عليه وفشل في هذه المسارات الانتقالية العربية؛ ذلك أن صيرورة التشكّل المفهومي لهذه «الديمقراطية العربية» تحدّدت، بشكل حاسم، وفق التمثّل الذي يجعل من المطلب الديمقراطي العربي هدفًا مصلحيًا جزئيًا مشتركًا - أو هدفًا من الأهداف المصلحية الجزئية النهضوية المشتركة - لـ«تيارات الأمة» كلها باعتبارها «حواضنه المادية» في مقابل قوى الأنظمة العربية السائدة والاستعمار من حيث هي «الرافعة المادية» للحكم الدكتاتوري أو الاستبدادي.

حينما نتفحّص متون الخطاب الوفاقي العربي في شأن موضوع الديمقراطية ندرك، بالملموس، أن الأمر لم يكن البتة متعلّقًا بخطابٍ حاول أن يبني وفاقًا بين «تيارات الأمة وطوائفها» على مفهومٍ متشكّلٍ بعد للديمقراطية (الديمقراطية في أصل مفهومها أو في تجارب الشعوب الأخرى أو عند «الليبراليين العرب»)، بقدر ما كان متّصلًا بخطابٍ حاول أن يبني مفهومًا للديمقراطية يكون مناط توافقٍ بين هذه الجماعات، بعدما لاحظ أن «الاختلاف حول مفهوم الديمقراطية يطال فصائل مهمة من التيار الديني الإسلامي، والتيار القومي العربي، والتيار الاجتماعي اليساري، والتيار الليبرالي»[67].

إنّ الفعل التأسيسي، في الخطاب الوفاقي الديمقراطي العربي، لم يكن بحثًا عن الوفاقية طلبًا لبلوغ هدف محدّد المعالم بعد أن عنوَن بالديمقراطية، بل كان بحثًا عن مفهوم للديمقراطية طلبًا لهدفٍ تجمع عليه «مكوّنات الأمة» وتتوافق على تحقيقه مجتمعة. فالطموح الذي سعى «مشروع دراسات الديمقراطية في البلدان العربية» إلى تحقيقه يتمثّل في إيجاد فهم مشترك لدى مختلف التيارات

(67) الكواري، «مفهوم الديمقراطية المعاصرة،» ص 121.

الفكرية والسياسية المؤثّرة والفاعلة في الساحة العربية في شأن «أهمية نظم الحكم الديمقراطية، وتأصيلها، وإزالة التعارض المصطنع بينها وبين الإسلام، ومن ثم العمل على تقبّلها وتبنّيها والسعي إلى تحقيقها»[68].

على هذا النحو، نلاحظ أن مسار تشكّل مفهوم الديمقراطية، في نطاق الخطاب الوفاقي العربي، اتخذ، في النهاية، مسعى تقريب الديمقراطية من «تيارات الأمة» كلها، لا المسعى المعاكس؛ أي تقريب هذه التيارات كلها من مفهوم محدّد هو الديمقراطية. وفي هذا المستوى، يبدو الخطاب الوفاقي العربي الديمقراطي كأنه يختلف عن الخطاب الوفاقي النهضوي العام الذي يقدّم هدف الديمقراطية فيه باعتباره استيعابًا لهدف متبلور في التيار الليبرالي العربي وإدماجًا له في بنية واحدة مع باقي الأهداف الجزئية التي بلورتها «تيارات الأمة» الأخرى. لكن مقولة الإدماج أو التركيب ليست غير تمثّلٍ صوري لسيرورة الخطاب الوفاقي العربي يلائم صورة السيرورة التوحيدية التي يراد أن تقطعها «تيارات الأمة» من أجل بناء «الكتلة التاريخية».

ليس الخطاب الوفاقي العربي، أكان في صيغته النهضوية العامة أو في صيغته الديمقراطية الخاصة، إلا بناءً جديدًا لجملة من المفاهيم، انطلاقًا من محدّدات التمثّل الأيديولوجي التي وقفنا عندها في العنصر السابق. وتبرز لنا، بشكلٍ واضحٍ، في سياق التشكيل المفاهيمي لـ«الديمقراطية الوفاقية العربية»، معالم الفعل الحاسم لمحدّدات هذا التمثّل الأيديولوجي ومسلّماته في الخطاب الوفاقي العربي العام. فهذا التشكيل المفاهيمي بقي مشدودًا تمامًا إلى غاية التوحيد الأيديولوجي التي من دونها يتعذّر النضال المشترك من أجل الديمقراطية، ومن ثمّ، يتعذّر تحقيق التحوّل الديمقراطي؛ ذلك أنّ الإشكال كامن، بحسب هذا الخطاب، في وضع مفاهيمي (أيديولوجي) يفرّق القوى التي توحّدها معارضة الأنظمة الاستبدادية العربية. فمفهوم الديمقراطية، عند هذه القوى، «يكتنفه الغموض، ويكثر حوله الخصام، وتتعطّل نتيجة ذلك فرص التحوّل الديمقراطي في الدول العربية. وهذا

---

(68) من «تقديم» بإمضاء «مشروع دراسات الديمقراطية في البلدان العربية،» في: الصلح [وآخ.]، حوار من أجل الديمقراطية، ص 5.

ينذر ببقاء الديمقراطية عند العرب مجرّد شعار يكثر حوله الجدل بين الباحثين والمفكرين، ويحتدم حوله الصراع بين الممارسين للعمل السياسي»[69].

صحيح أنّ الخطاب الوفاقي الديمقراطي العربي لا يقول، صراحة، بنظرية «تفكك الأهداف النهضوية العربية» التي يبني عليها الخطاب الوفاقي النهضوي العربي استراتيجيته في التوحيد الأيديولوجي. لكننا، عند التدقيق، نرى أن طموح التوحيد الأيديولوجي، عند منظّري الديمقراطية الوفاقية العربية، يقوم على مسلمات هذه النظرية ذاتها التي غدت بموجبها الديمقراطية مجرد «هدف جزئي» من أهداف النهوض العربي، لأنه مرتبط بحلّ مشكلة السلطة السياسية في الوطن العربي، وما يرتبط بها من مبادئ دستورية وتشريعية وآليات في اختيار الحكّام واتخاذ القرارات التي تهمّ الشأن العام.

إن إضفاء الطابع الجزئي على المطلب الديمقراطي وربطه بقضايا السلطة والمؤسسات والتشريعات السياسية والحقوقية إنما هو خصيصة جوهرية للخطاب الوفاقي العربي وما شاكله من خطابات لجماعات أيديولوجية وقوى سياسية غير ديمقراطية في أصلها، لكنها أرادت أن تستوعب الديمقراطية باعتبارها «إضافة اجتهادية» يمكن «تأصيلها» في البنى الفكرية الأصلية لهذه الجماعات والقوى. إن دلالة هذا المجال الجزئي لم تتلبس بمفهوم الديمقراطية إلا في هذه السياقات التي أصبحت فيها الحركات والأحزاب القومية والإسلامية والماركسية العربية قوى تؤمن بـ«ديمقراطية»، ومن الممكن أن «تتوافق» عليها. وهنا نفهم سرّ طابع «الأقنوم السحري» الذي اتخذه مفهوم «الديمقراطية الوفاقية» في الأسابيع الأولى من نجاح الثورات العربية في خلع رؤوس أنظمة الاستبداد[70].

---

(69) الكواري، «مفهوم الديمقراطية المعاصرة،» ص 121.

(70) انظر في هذا الصدد الورقة التي أعددتها في الأسابيع الستة الأولى التي تلت هروب بن علي من تونس: سهيل الحبيّب، «الانتقال الديمقراطي في التفكير العربي المعاصر أمام إشكالات أنموذج ثورة 14 يناير،» في: أمحمد مالكي [وآخ.]، ثورة تونس: الأسباب والسياقات والتحديات (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012)؛ وأعيد نشره في: الحبيّب، المفاهيم الأيديولوجية.

لا يخطئ المطّلع على مدونة الخطاب الوفاقي العربي ملاحظة طغيان البعد السياسي السلطوي الإجرائي على الديمقراطية؛ إذ نصادف حديثًا عن «ماهية الديمقراطية» يحدّها بوصفها منهجًا و«طريقة وعملية لاتخاذ القرارات العامة». هذا الحدّ يراه الديمقراطي الوفاقي العربي «يركّز على جوهر الديمقراطية باعتبارها في المقام الأول نظامًا يتمّ التوصّل فيه إلى القرارات الجماعية الملزمة لجماعة ما عن طريق ضمان حقّ أفرادها في المشاركة الفعّالة، بشكل مباشر أو غير مباشر»[71]. حينما يحدّد الوفاقي العربي الديمقراطية، من حيث ماهيتها، على أنها منهج، ينتهي إلى تعريفها، من حيث هي ممارسة عملية على أرض الواقع، بـ«حكم الكثرة». فهو يرى أنّ صفة المنهج «أصبحت أكثر الصفات دلالة على الديمقراطية، وأصبح نظام الحكم الديمقراطي اليوم يكتسب صبغته من جراء التزامه مبادئ تنبثق منها مؤسسات ذات فاعلية، تحول دون الحكم الفرد المطلق أو حكم القلّة، وتضمن الحدّ الأدنى من شروط حكم الشعب ... والحدّ الأدنى من حكم الشعب الذي اكتسبته الدول التي توصف بصفة الديمقراطية هو حكم الكثرة»[72].

على هذا الأساس، يغدو طموح التحوّل الديمقراطي العربي مجرّد مشروع جزئي منحصر في حيّز النظام السياسي وتشريعاته وآلياته ومؤسساته التي تمكّن من قيام «حكم الكثرة» بدلًا من «حكم الفرد» أو «حكم القلة». والملاحظ أن هذا المفهوم الجزئي للديمقراطية مسكون، في الخطاب الوفاقي الديمقراطي العربي، بالهاجس الوظيفي ذاته الذي سكن نظرية «تفكّك الطروحات النهضوية الجزئية» في الخطاب الوفاقي العربي العام، نعني به هاجس رفع التعارضات والتناقضات الأيديولوجية بين «تيارات الأمة»، ولا سيما الناجمة عن مناهضة الإسلاميين للمشروعات العلمانية ومناهضة التيارات الأخرى لمشروع الإسلام السياسي. وعلى وجه التحديد، يتعلّق الأمر برفع التعارضات والتناقضات الناجمة عن مناهضة مشروع «استيراد» النظم الاجتماعية والثقافية الغربية عمّا يراه الإسلاميون هوية عربية إسلامية ثابتة من جهة، كما يتعلّق أيضًا برفع التعارضات والتناقضات

(71) الكواري، «مفهوم الديمقراطية المعاصرة،» ص 126.

(72) المصدر نفسه، ص 126.

الناجمة عن مناهضة مشروع الدولة الإسلامية التي يراها العلمانيون مشروعًا يتخذ من الدين غطاء للاستبداد من جهة ثانية.

إنّ تجريد الديمقراطية من الأسس المجتمعية والثقافية التي اقترنت بها في المجتمعات التي نشأت فيها يبدّد معارضة الإسلاميين ويزيل اعتراضاتهم عليها. فهذه الديمقراطية «اللاأسسية» تميل «إلى تجنّب مفاهيم وتفاسير الديمقراطية في الأسس الغربية، أي العقائد التي دعّمت معظم قراءات الديمقراطية منذ مدة طويلة»[73]، ما يعني أنّ الأمر يتعلّق بإعادة «تعريف الديمقراطية مع السعي العالمي إلى الحكم الصالح بطريقة حسّاسة للخصوصيات الثقافية»[74]. ضمن هذا المنظور، يصبح طموح التحوّل الديمقراطي في البلدان العربية، كما ينصّ عليه المشروع الوفاقي العربي، لا يتعدّى إقامة أنظمة حكم ديمقراطية تساكن أبنيتها المجتمعية والثقافية (الهوية) السائدة وتنسجم معها، ذلك أنّ «اللحظة التاريخية للبلدان العربية تشير إلى حاجة كل قطر عربي أولًا إلى نظام حكم ديمقراطي، ينبع من الداخل، وينسجم مع قيم المجتمع وثقافته»[75].

في مقابل ذلك، لم يكن عسيرًا على الخطاب الوفاقي العربي أن «يؤصل» الديمقراطية، من حيث هي منهج حكم وآليات سياسية، فيما يعدّه الإسلاميون الهوية الثابتة للمجتمعات العربية. فهو يؤكد أن «حضارتنا العربية - الإسلامية وتعاليم الدين الإسلامي الحنيف زوّدتنا بمبادئ ترتبط في محتواها بالمبادئ عينها التي قام عليها النظام الديمقراطي: سلطة الأمة ومرجعيتها والرقابة على الحاكم. وهي التي عبّر عنها مفهوم الشورى الإسلامي: في دلالاته القرآنية وفي بعض التطبيق التاريخي، وخاصة عهد الخلافة الراشدة»[76].

من أجل استبعاد شبح «دولة الاستبداد الديني» يتبنى هذا الخطاب الوفاقي الديمقراطي العربي «حكمًا اجتهاديًا» مؤداه أنّ الإسلام لا يعارض الديمقراطية من

---

(73) صديقي، 73.

(74) المصدر نفسه، ص 83.

(75) الكواري وماضي، ص 45.

(76) المشروع النهضوي العربي، ص 72.

حيث هي منهج حكم أو آليات سياسية؛ ذلك أنّ «الإسلام لا ينزع عن الأمة دورها وحقّها في المشاركة في الحكم، والإسلام كان دومًا مع الحرية والديمقراطية»[77]. ويذهب الديمقراطي «اللاأسسي» في هذا الصدد إلى أن «هنالك، في النظرية على الأقل، قاسمًا مشتركًا في الأصل، يتمثل في المفاهيم الإسلامية بخصوص الشورى والإجماع، وهي تشق طريقها من أجل نيل الاعتراف بها كمساوية للديمقراطية ومتطابقة مع مبادئها الرئيسة في ما يخص المشاركة والمنافسة»[78].

إذا تأملنا في الخطاب الوفاقي الديمقراطي الذي نشأ في سياق تجربة «هيئة 18 أكتوبر 2005 للحقوق والحريات» بتونس، وجدنا هذا الهاجس في تسوية التناقضات والتعارضات الأيديولوجية طاغيًا كذلك. وأفصح عن هذا الهاجس أحد الوفاقيين الإسلاميين الفاعلين في هذه التجربة، عندما تحدّث عن طموح «ردم الفجوة بين الرؤيتين الإسلامية والعلمانية»، وعن طموح بلوغ «مرحلة ما بعد العلمنة والأسلمة بثقافتها الجديدة حيث يكون تفعيل القيم الدينية والأخلاقية والحداثية في حياتنا مسؤولية كل الأطراف»[79]. ورأينا، بالفعل، نزوعًا إلى بلوغ ما يشاكل هذه الطموحات التوحيدية، على الرغم من الطابع الجزئي الذي وسم الإطار الوفاقي لـ«هيئة 18 أكتوبر» في تونس، من حيث اقتصاره على مطلب الحكم الديمقراطي والنضال من أجله، ومن حيث إن هدفه التوافقي المعلن في البداية كان في مستوى أدنى من هدف التوحيد الأيديولوجي بين «تيارات الأمة» المختلفة.

إن البيانات التي وقّعتها الأطراف المختلفة المشاركة في «هيئة 18 أكتوبر» في تونس تناولت كثيرًا من القضايا التي مثّلت نقاط تصادم أيديولوجي بين التيارات الإسلامية والقومية واليسارية والليبرالية في الوطن العربي، مثل الحريات العامة والخاصة والهوية وطبيعة الدولة وعلاقتها بالدين وعلاقاته بالسياسة وقضية المرأة

---

(77) رغيد كاظم الصلح وعلي خليفة الكواري، «كيف نعزز مساعي الديمقراطية في البلدان العربية،» ورقة قُدمت إلى: الصلح [وآخ.]، حوار من أجل الديمقراطية، ص 41.

(78) العربي صديقي، «إعادة التفكير في الدمقرطة العربية: انتخابات بدون ديمقراطية،» المستقبل العربي، السنة 33، العدد 381 (تشرين الثاني/نوفمبر 2010).

(79) الوريمي، «الحوار الإسلامي العلماني».

والمساواة بين الجنسين ...إلخ. ونلاحظ أن الخطاب الذي كرّسته هذه الوثائق انتهى إلى ضرب من التسوية الإنشائية البيانية القائمة على الجمع بين المرجعيات والعناوين الأيديولوجية المتخالفة، من أجل تسويغ المتفق عليه والتشريع له وإظهاره في صورة حصيلة وفاق أيديولوجي بين القوى المشاركة. ففي وثيقة «في العلاقة بين الدولة والدين» مثلًا يستبين لنا هذا الجمع المرجعي في القول: «تلتزم هيئة 18 أكتوبر بالدفاع عن رؤية في العلاقة بين الدولة والهوية تنهل من التفاعل الخلاّق بين مقومات حضارتنا العربية الإسلامية ومكتسبات الإنسانية الحديثة».

هذا الجمع المرجعي انعكس في مستوى حصيلة مهمات الدولة الديمقراطية التي تقوم على مبادئ الجمهورية وحقوق الإنسان وتستمد مشروعيتها من إرادة الشعب. فهذه الدولة تسهر على ضمان حرية المعتقد والتفكير ومقاومة أشكال التمييز كلها بين المواطنين، كما تضمن لهم الحريات والحقوق السياسية كلها (البند الثالث من الوثيقة)، ومن مهماتها في الوقت نفسه تجذير الشعب التونسي في حضارته العربية الإسلامية بكل ما فيها من رصيد إيجابي مع تطويرها لتستوعب مكتسبات الإنسانية الحديثة (الفقرة ب من البند السادس)[80].

(80) انظر: وثيقة «في العلاقة بين الدولة والدين،» في: طريقنا إلى الديمقراطية.

القسم الثاني

من تمثّلات الثورات العربية الراهنة ومتخيّلاتها
إلى متخيّلات العملية الانتقالية
هيمنة المتخيّل الصراعي وضمور المتخيّل الوفاقي

الفصل الثالث

براديغم الصراع المجتمعي المادي وتمثّلات الثورات العربية الراهنة ومتخيّلاتها

نستخلص من تحليلات الفصل السابق أنّ الخطاب الوفاقي العربي عمومًا، ومنه الخطاب الوفاقي الديمقراطي، لم يكن إصلاحيًا إلا في مستوى ملفوظه الظاهر؛ إذ أعاد إنتاج براديغم الفكرة الثورية التي ترسّبت في الأيديولوجيا العربية المعاصرة في النصف الثاني من القرن العشرين، ونعني به براديغم الصراع المجتمعي المادي، وذلك من خلال بناء الفكرة الوفاقية العربية بوساطة مفهوم الكتلة التاريخية عند غرامشي ومضامينه المتجذّرة في هذا البراديغم. بهذا المعنى، حافظت الفكرة الوفاقية المؤسِّس لها في الفكر السياسي والأيديولوجي العربي في الأعوام الأخيرة، على الرغم من طابعها الإصلاحي الظاهر، على المنطق المنتج للتمثّلات والمتخيّلات الاجتماعية التي تغذّي الفكرة الثورية في خطابات الأيديولوجيا العربية المعاصرة.

لذلك، لم يكن مستغربًا أن يستعيد المشهد الأيديولوجي العربي الناشئ مع حراكات الثورات العربية الراهنة، بطريقة أو أخرى، مفاهيم الثورة المتبلورة في الخطابات الأيديولوجية العربية في القرن الماضي. فهذه المفاهيم طفت بزخمها كله، وبصيغ مختلفة، كما سنرى، على سطح خطابات أبرز الفاعلين السياسيين في هذه الحراكات الثورية والانتقالية العربية، ومنهم الفاعلون الذين انخرطوا في المنحى الوفاقي الإصلاحي في الأعوام التي سبقت هذه الموجة من الحراكات، حيث وقعت استعادة الأفكار الثورية العربية المعاصرة التي توارت لفترة وجيزة

من الزمن لتكون مفاهيم مفسّرة لهذه الحراكات الجماهيرية المباغتة من خلال جملة من التمثلات والمتخيّلات الاجتماعية.

سنعالج، في هذا الفصل، تجلّيات براديغم الصراع المجتمعي الفئوي المادي في تمثّل الحراكات الثورية العربية الراهنة وتخيّلها من خلال تجلّيات عودة مفهوم الثورة الطبقية أولًا، ومن خلال تجلّيات عودة مفهوم الثورة الهوياتية ثانيًا. قبل أن نبيّن أنّ هذه التمثّلات والمتخيّلات لا تستبطن، في عمقها، الأنموذج المجتمعي الديمقراطي باعتباره أنموذجًا مرجعيًا لها، لأنها تنافي تمثّل الثورات العربية الراهنة وتخيّلها وتجافيها من حيث هي ثورة مواطنين.

أولًا: براديغم الصراع المجتمعي المادي وتجلّياته في تمثّلات الثورة الطبقية ومتخيّلاتها

من أين يبدأ مستوى خطاب الثورة في الأيديولوجيا العربية المعاصرة ضمن كمّ الرصيد الخطابي الهائل الذي ولّدته سياقات الثورات العربية الراهنة ومراحلها الانتقالية؟ لا يبدأ هذا الخطاب، في تقديرنا، من مستوى تمثّل هذه الثورات باعتبارها حراكات استهدفت أنظمة مستبدّة وفاسدة أدت سياستها إلى نتائج كارثية، على الصعيد السياسي (هتك الحقوق السياسية وغياب الديمقراطية والحريات)، كما على الصعيدين الاقتصادي والاجتماعي (ضعف التنمية والتفاوت بين الطبقات الاجتماعية والجهات). لكن مستوى خطاب الأيديولوجيا العربية المعاصر يبدأ من لحظة تمثّل هذه الثورات العربية الراهنة، انطلاقًا من تخيّل مجموعة من التناقضات والصراعات المجتمعية المادية باعتبارها العوامل الرئيسة والمباشرة التي تقف وراء حراك الجماهير العربية الثائرة.

لم يكن في إمكان الخطاب اليساري الراديكالي العربي أن يتمثّل الثورات العربية الراهنة على نمط الثورة العمالية التي تخيّلها ماركس وإنغلز في **البيان الشيوعي**، ولا على نمط ثورة 1917 كما طبّقها البلاشفة الروس، ولا على نمط الثورة الوطنية الديمقراطية كما نظّر لها ماو تسي تونغ وطبّقها الحزب الشيوعي والجبهة الوطنية المتّحدة في الصين. فدون هذه التمثّلات عناصر جوهرية تفتقدها الثورات العربية،

وهي «معلومة من نظرية الثورة الماركسية اللينينية بالضرورة»، ليس أقلّها وجود قيادة عمّالية طليعية للثورة ممثّلة في حزب شيوعي يدين بالماركسية اللينينية.

إذا كان التمثّل النمطي للثورات العربية على هذا النحو متعذّرًا بالنسبة إلى الخطاب اليساري الراديكالي العربي، فإنّ تخيّلها ضمن نسق براديغم الصراع المجتمعي المادي، وبالتحديد الصراع الطبقي، كان أمرًا ممكنًا. يشهد على ذلك ما نصادفه، في كثيرٍ من النصوص التوصيفية والتحليلية للثورات العربية الراهنة من صيغ عدة تحيل مباشرة على الصراع الطبقي بوصفه العامل الحاسم والمباشر في اندلاع هذه الثورات، ولا سيما ثورتي تونس ومصر. ليست هذه الصيغ متطابقة، لكنها متجانسة من حيث الدلالة على معنى ثورة الطبقات المسحوقة أو الفقيرة على الطبقة التي تملك الثروة وتستبدّ بسلطة الدولة وتوظّفها لخدمة مصالحها الخاصة.

من المفيد أن نورد، في هذا السياق، عيّنات من هذه التمثّلات أو المتخيّلات الصراعية الطبقية للثورات العربية الراهنة[1]، على سبيل التمثيل لا الحصر أو التفريع والتصنيف. فمنها ما تحدّثت عن الصراع الطبقي بتعميم وإطلاق، بانية متخيّل الحال الثورية الراهنة على منوال الحال التي أفرزت «الثورات القومية» (الانقلابات العسكرية) التي حدثت في خمسينيات القرن الماضي وستينياته. وهكذا وقع تخيّل «ما يحدث اليوم كأنه إعادة للتاريخ، ولكن بظروف مختلفة، فمنذ أكثر من خمسين عامًا وخاصة في فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية شهدت مصر حالة من عدم الاستقرار الاجتماعي أسفر عن هرج سياسي كان مقدمة لثورة 23 يوليو 1952، واليوم تشهد مصر حالة مشابهة ... مصر على أعتاب ثورة جديدة نتيجة للتغيرات الاجتماعية والصراع الطبقي الذي زادت حدته في الفترة الأخيرة»[2].

---

(1) سيلاحظ القارئ أنّ بعض الشواهد التي سنعتمدها في هذا الفصل، وفي الفصول اللاحقة عمومًا، يتحدّث عن الثورات العربية عمومًا وبعضها يتحدّث عن ثورة منها بعينها (ثورة تونس وثورة مصر على وجه الخصوص). وعمومًا لا يمثّل الفارق بين الخطابات المتعلقة بالثورات العربية عامة والخطابات المتعلقة بثورات مخصوصة منها أمرًا مهمًّا بالنسبة إلينا، حينما يكون مناط اهتمامنا التمثّلات والمتخيّلات الأيديولوجية العربية.

(2) عمرو عمر، «فنجان شاي: الصراع الطبقي في المجتمع المصري،» موقع يسار سينا، على الرابط: <http://www.ysina.org/ysina/book/ysina-class-struggle.pdf>

بعض التمثّلات الأخرى سعت إلى محاكاة المتخيّل الماركسي الأصلي، أي متخيّل ثورة العمّال، على الرغم من انعدام شرط وجود حزب شيوعي قائد. وفي هذا الصدد نقرأ، مثلًا، ما يلي: «لقد دفع التراكم النضالي للعمال، على مدار سنوات، أعدادًا ضخمة منهم إلى الميادين، لأنّ عشرات الآلاف منهم خاضوا نضالات ضد النظام، في مصانعهم، ومواقع عملهم، من قبل، وأدركوا الفساد والظلم بشكل مجسد ومباشر، وعرفوا بالخبرة أنّ الاصطفاف يشكل ضغطًا قد يحقق المطالب ... وكان عمال مصنع الحديد والصلب بالسويس أول من أعلن مبكرًا الإضراب لحين سقوط النظام، كما كان بيان العاملين بوزارة الصحة أول وثيقة تطلق لفظ ثورة على ما يحدث بعد موقعة الجمل»[3].

في مقابل ذلك، حاول بعض التمثّلات الأخرى أن يجتهد - «اجتهادًا مقيّدًا بحدود المذهب» بلغة الفقهاء القدامى - في «تنزيل» مقولة الصراع الطبقي على ما هو مرئي وملموس من وقائع الحراكات الثورية العربية الراهنة، فتحدّث عن أنّ الثورة أظهرت «أن السيل قد بلغ الزبى، وأن الطبقات المقهورة قد بلغ سخطها وشعورها بالظلم ذروته ... فهذه الطبقات كلها التي اشتركت في الثورة (متوسطة ودنيا بمختلف شرائحهما) كانت تشكو من نفس المظالم ونفس القهر، فخرجت كلها إلى الميادين. لم تعد القضية (مثلما كانت أيام ماركس) قضية صراع بين البروليتاريا والرأسماليين، حول الأجور المنخفضة والاستئثار بفائض القيمة، بل أصبحت قضية صراع يختلط فيه استغلال العامل باستغلال المستهلك، ويختلط فيه قهر العامل والفلاح، بقهر أسر التلاميذ بتكاليف الدروس الخصوصية، صراع يختلط فيه القهر الاقتصادي بالقهر النفسي والروحي»[4].

من التوصيفات التي تدخل في باب «الاجتهاد» في تمثّل الصراعات الاجتماعية التي أدت إلى اندلاع الثورات العربية، نذكر تلك التي اعتبرت

---

(3) الاشتراكيون الثوريون (مصر)، «الطبقة العاملة والثورة المصرية،» الثورة الدائمة، العدد 2 (حزيران/ يونيو 2012)، على الرابط: <http://permanentrevolution-journal.org/ar/node/15>.

(4) جلال أمين، «التحليل الطبقي للثورة المصرية،» بوابة الشروق، 2011/11/25، على الرابط: <http://www.shorouknews.com/columns/view.aspx?cdate=25112011&id=0fe8a9b4-d0ea-42d5-9ab5-7c3fc8f94601>.

«المهمّشين» القوة الطبقية الرئيسة في الانتفاضة التونسية، «فقد كانوا بين جموع المتنفضين، وقدّموا عددًا غير قليل من الشهداء والجرحى ... ففي بلد مثل تونس حيث أعداد غفيرة من العاطلين عن العمل ومن أصحاب المهن الوضيعة التي تسدّ بالكاد الرمق كان لا بدّ من انتظار قادح ما يمكن أن يأتي من هذه الفئة الاجتماعية بالذات، كي يشعل نار الانتفاض ضد نظام بن علي، وقد أدّى البوعزيزي هذا الدور على وجه التحديد، مثلما أدّت سيدي بوزيد هذا الدور أيضًا، من حيث هي جهة مهمّشة قياسًا إلى جهة الساحل على سبيل الذكر»[5].

اتساقًا مع هذا المنظور، يتمثّل الخطاب اليساري الراديكالي النظم التي استهدفتها الثورات العربية على أنها نظم طبقية تخدم مصالح البرجوازية والأقليات الاجتماعية الغنية. ففي مصر نحن أمام نظام يتحيّز للبرجوازية الطفيلية، وضدّ الفقراء، الأمر الذي تجلّى في التسهيلات الضخمة التي يوفّرها ذاك النظام لتلك الفئة[6]. وفي تونس كانت الثورة موجّهة ضد «الطبقة البرجوازية، التابعة المرتبطة باقتصاد السوق والمتحكمة بكل دواليب الدولة وأجهزتها»[7].

في السياق نفسه، نرى الخطاب اليساري الراديكالي يتخيّل النضالات الطبقية، ولا سيما العمالية، باعتبارها الجذور العميقة والنواة الصلبة للثورات العربية الراهنة، أما القوى الشبابية الجديدة التي ظهرت عيانيًا في طليعة الجماهير، والتي طالبت بتنحّي الأنظمة المستبدّة الفاسدة، فليست غير «إضافة» و«تكملة» لهذه النواة الطبقية الصلبة. وعلى هذا النحو، رأى هذا الخطاب أن ادعاءات السياسيين بأنهم مهّدوا للثورة «هي ادعاءات كاذبة، فتاريخ انتهازيتهم أو محدودية رؤيتهم واضح. وأدوارهم في دفع الشعب المصري نحو الثورة محدودة، إذا ما

---

(5) فريد العليبي، تونس: الانتفاضة والثورة (تونس: [د. ن.]، 2011)، ص 9.

(6) عبد القادر ياسين، «مراكمة الشروط الاقتصادية والاجتماعية»، في: أحمد بهاء الدين شعبان [وآخ.]، 25 يناير: مباحث وشهادات، تقديم صقر أبو فخر؛ تحرير عبد القادر ياسين (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013)، ص 43.

(7) بشير الحامدي، «الثورة في تونس: إصلاحات بورجوازية أم تغيير جذري؟،» 22/ 3/ 2011، على الرابط: <https://www.facebook.com/note.php?note_id=159638270761024>

قورنت بنضال العمال الذي مهد الأرض بقوة في الطريق إلى الثورة»[8]. والخطاب اليساري الراديكالي المصري يعتبر أنّ مصر «ومنذ نهاية عام 2006، شهدت صحوة عمالية لم تشهدها منذ أعوام عديدة»، ثمّ «دخل على الخطّ شبّان الإنترنت وانضموا إلى الدعوة إلى توسيع نطاق إضراب المحلة»[9].

تلك هي معالم هذا التمثّل الصراعي الطبقي للثورات العربية من خلال شواهد خطابية اخترناها باعتبارها مجرّد عيّنات لتجسيد صور من هذا التمثّل لا لحصرها؛ إذ لا تهمّنا، في هذا المقام، الفوارق في تخيّل القوى الطبقية الثائرة والقوى الطبقية التي استهدفتها الثورة، بقدر ما يهمّنا متخيّل الصراع الطبقي في حدّ ذاته الذي يشكّل، بدوره، تجلّيًا أساسًا من تجلّيات تخيّل الثورات العربية بمنظور براديغم الصراع المجتمعي المادي.

ثانيًا: براديغم الصراع المجتمعي المادي وتجلّياته في تمثّلات الثورة الهوياتية ومتخيّلاتها

أما التجلّي الأساس الثاني من تجليات هذا الضرب من التخيّل فيتجسّم في القراءات والتصوّرات التي صاغها الإسلاميون بشأن هذه الثورات، التي يظهر من خلالها مفهوم «ثورة الهوية» باعتباره تطبيقًا من تطبيقات براديغم الصراع المجتمعي المادي.

صحيح أن بعض تمثّلات الثورات العربية، من حيث هي ثورات هوية ثقافية، يلوح خارجًا عن نسق براديغم الصراع المادي، منها التمثّل الذي يتحدّث عن الثورة التونسية بوصفها «ثورة في منظومة خريطة الرموز الثقافية: القيم، والفكر، ورؤية الذات، وتصوّر ماضي المجتمع التونسي وحاضره ومستقبله»[10]، فإن تمثّلات الثورات العربية عند الإسلاميين تشير، في بعض

---

(8) الاشتراكيون الثوريون (مصر)، «الطبقة العاملة».

(9) ياسين، ص 63.

(10) محمود الذوادي، «ترشّح ثورة تونس للنجاح أو للفشل في ميزان علم الاجتماع الثقافي،» في: توفيق المديني [وآخ.]، الربيع العربي... إلى أين؟: أفق جديد للتغيير الديمقراطي، تحرير عبد الإله =

السياقات على الأقل، إلى أنّ أسبابها العميقة غير مادية، فهي نتاج أوضاع «آلت إلى غاية المأزق التاريخي الذي تعيشه بلاد العرب، أعني الأزمة الحضارية التي هي أصل التبعيات [للاستعمار] جميعًا لكونها تمثّل ما يشبه فقدان المناعة الروحية أو غريزة التهديم الذاتي»[11]. إن الصراعات والتناقضات التي فجّرت الثورات العربية إنما هي، في النهاية، ذات طبيعة حضارية، ذلك أن العلاقة الأكثر تنافرًا بين الماضي والحاضر في الجمهوريات العربية هي التي ستكون السبّاقة في حصول الثورة، أي تونس قبل مصر[12]. وعلى هذا النحو، تخيّل الخطاب الإسلامي ما أقدمت عليه الجماهير العربية الثائرة من حيث هو «فعل حضاري وحراك ثوري موصول بالأبعاد الحضارية والقيمية والاجتماعية والإيجابية للمجال العربي التداولي الإسلامي، أي ... متصل بالهوية والذاكرة والقيم والتقاليد النافعة والمرجعية»[13].

بيد أن هذا التمثّل لثورة تحرّكها صراعات حضارية، أو هوياتية بمفهوم الإسلاميين، لم يكن في إمكانه أن يستقيم، في صورته المجرّدة هذه، باعتباره تمثّلًا للثورات العربية الراهنة التي خرجت فيها آلاف الجماهير رافعة مطالب وشعارات لا لبس فيها، في طليعتها: الحرية والكرامة والعدالة الاجتماعية. لم يكن في الإمكان تركيب صورة ثورة الهوية في مواجهة التغريب أو العلمانية على واقع ثورة جماهير واسعة في مواجهة أنظمة مستبّدة وفاسدة (كما حصل عيانيًا في مشاهد الثورات العربية) من دون متخيّل إدماجي يصوغ الصراع الحضاري أو الهوياتي في صيغة من صيغ مفهومات الثورة المعاصرة. وهذا ما لم يكن يعوز الخطاب الأيديولوجي الإسلامي، لأنه سبق له أن أسّس لمثل هذا المتخيّل الباني

= بلقزيز، سلسلة كتاب المستقبل العربي؛ 63، ط 3 منقحة ومزيدة (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2012)، ص 173، والتشديد في أصل النص.

(11) أبو يعرب المرزوقي، «لماذا قويت الثورة المضادة،» *Babnet Tunisie*، 26/ 4/ 2013 على الرابط: <http://www.babnet.net/festivaldetail-64229.asp>.

(12) أبو يعرب المرزوقي، **استئناف العرب لتاريخهم الكوني: ثورة الحرية والكرامة، تونس نموذجًا** (الدوحة؛ بيروت: مركز الجزيرة للدراسات؛ الدار العربية للعلوم ناشرون، 2012)، ص 16.

(13) سلمان بو نعمان، **أسئلة دولة الربيع العربي: نحو نموذج لاستعادة نهضة الأمة**، تساؤلات؛ 2 (بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات، 2013)، ص 15.

مفهوم الثورة الإسلامي وفق نسق مفهوم الثورة الماركسي اللينيني، من خلال الاسترشاد ببراديغم الصراع المجتمعي الفئوي المادي.

سبق أن بيّنا، في الفصل الأول من هذا الكتاب، أنّ جذور فكرة ثورة الهوية تقترن بتسلّل هذا البراديغم الصراعي الفئوي المادي إلى التحليلات الأيديولوجية الإسلامية وتمثّلاتها للواقع العربي، خلال السنوات التي تلت الثورة الإيرانية خاصة. فقد جسّدت هذه التحليلات والتمثّلات مرتكزات لتغلّغل فكرة الثورة في وعي الإسلاميين وخطابهم، كما أفصحت ذلك، بوضوح، مضامين كتاب **الإسلام والثورة** لمحمد عمارة؛ إذ دُمج ما تراه الماركسية اللينينية صراعًا اجتماعيًا فئويًا مبنيًا على مصالح مادية متناقضة في ما يراه الإسلاميون صراعًا هوياتيًا مبنيًا على خلفيات عقائدية متعارضة.

إن مفهوم الثورة الإسلامية عند عمارة يحتفظ، كما سبق أن رأينا، بجوهر المفهوم الماركسي اللينيني للثورة من حيث هي صراع إرادات بين قوى مجتمعية مختلفة، ومن حيث إنها عملية تفضي إلى انتقام المسحوقين أو المستضعفين من أعدائهم الطبقيين بأدوات العنف الثوري. غير أن إضافة هذا المفهوم الإسلامي للثورة تتمثّل في أنه جعل من هذه «الإرادة الطبقية» تجسيدًا للتعاليم الربانية التي تمثّل عند الإسلاميين هوية الأمة وخصوصياتها ومصدر تمايزها عن «الأمم العلمانية». على هذا الأساس، كان نزوع الخطاب الأيديولوجي الإسلامي إلى تمثّل ما يعتبره صراعًا بين العلمانية والإسلام، أو بين التغريب والهوية، تمثّلًا على شاكلة الصراع بين فئات مادية متعارضة المصالح. بهذه الكيفية ما عادت العلمانية مجرّد فكرة أو خيار ثقافي أو مشروع مجتمعي (نمط في العيش) فحسب، بل أصبحت أيضًا قوة مجتمعية مادية تخوض صراعًا ماديًا ضدّ الإسلاميين، بل ضدّ المسلمين عمومًا.

لا يمكن، في تقديرنا، أن نفهم توصيفات الإسلاميين وتمثّلاتهم للثورات العربية الراهنة وتخيّلاتهم لمراحلها الانتقالية، من دون أن نستحضر هذا السياق الأيديولوجي الذي يتيح تخيّل الاندماج والاندغام بين الصراع الاجتماعي المادي والصراع الهوياتي الثقافي، ومن ثمة تخيّل ثورة الجماهير العربية في القرن الحادي

والعشرين على أنها «ثورة شعب مسلم على جلاديه ومصاصي دمائه الذين طالما عملوا جنبًا إلى جنب مع قوى علمانية استئصالية معروفة في اليمين واليسار، على تجفيف ينابيع الإسلام وشن حرب بلا هوادة عليه، بما جعل الإسلاميين أكبر ضحايا تلكم الأنظمة الطاغوتية الفاسدة»[14].

مثلما أن متخيّل الثورة الطبقية قاد بالضرورة إلى حدّ الجماهير الثائرة من جهة انتماءاتها الاجتماعية الطبقية (فقراء، مسحوقون ...)، أو من جهة - في حالة «الالتزام الأصولي» - مواقعها من علاقات الإنتاج (عمّال، فلاحون، مهمّشون ...إلخ)، فإن متخيّل الثورة الهوياتية يؤدي، بالضرورة كذلك، إلى حدّ الجماهير الثائرة من جهة طبيعة انتماءاتها الاجتماعية الثقافية إلى كل ما يرمز إلى الهوية المتأصلة؛ وهذا هو معنى الحديث عن ثورة شعب مسلم، وعن أن الإسلاميين يمثلون طليعة ضحايا النظم المسقطة. وكان مثل هذا التخيّل أيسر في الحالة المصرية، في ظل وجود «تنظيم طليعي» يمثّل طليعة هذا الشعب المسلم. وهكذا، فإن ما تمّ هو تخيّل أن أتباع جماعة الإخوان المسلمين هم الذين كانوا «عصب الثورة المصرية»، فهم «الذين أسسوا ثورة 25 يناير، وهم الذين حموها وأنجحوها، ولولاهم ما كانت»[15].

لكن في الحالة التونسية كان هذا «التنظيم الطليعي لجماهير الهوية» مفقودًا، لأن حركة النهضة (أو غيرها من الحركات والتنظيمات الدينية) لم يكن لها وجود فعلي في تونس إبان الحراك الثوري الذي أسقط بن علي يماثل وجود تنظيم الإخوان إبان الحراك الذي أجبر مبارك على التنحّي، الأمر الذي قاد منظّري ثورة الهوية التونسيين (من الإسلاميين والعروبيين المتماهين معهم) إلى اعتماد التوصيف السوسيولوجي المباشر لـ«قوى الهوية»، مستندين إلى معيار جغرافي ثقافي يرتكز على «دلالة انطلاق الثورة من أقل مناطق البلاد تأثرًا بالاستعمار الثقافي وخضوعًا للنماذج التي يدعو إليها بعض النخب [العلمانية] التي هي أكثر

---

(14) راشد الغنوشي، «رمضان والثورة يغذيها،» الجزيرة.نت، 3/ 8/ 2011، على الرابط: <http://bit.ly/1FfRuiq>.

(15) عامر شماخ، «الإخوان عصب ثورة 25 يناير،» على الرابط: <http://bit.ly/2gY4Zip>.

فسادًا من قيادات الحزب الحاكم»[16]. يعني هذا أنّ الثورة «قادها شباب الأعماق التونسية» الذين «لا يرضون على استمرار وزر التخلّف الآخر/ الاستعمار اللغوي الثقافي»[17]. وهكذا عنت الثورة للبعض «ميلاد جيل زيتوني[18] جديد لا صلة له بالتعليم الفرنسي بحكم انتمائه الاجتماعي الريفي»[19].

بيد أنّ حدّ قوى الثورة من جهةِ مقوم الهوية الثقافية أو الدينية لا ينفي محدّدها الطبقي في الخطاب الإسلامي الذي لا يتوانى في التوصيف المزدوج، الطبقي والهوياتي الثقافي، فهي «طبقات المجتمع الدنيا، طبقاته التي لم تتخلّ عن مقومي الهوية ... هذه الطبقات التي تريد تحقيق الحرية والاستقلال وقيم الإسلام وشكل التعبير عن وجودها بلسان قومها»[20].

إذا كان منظور الصراع الطبقي يتمثّل النظم التي استهدفتها الثورات العربية على أنها نظم طبقية تخدم مصالح البرجوازية والأقليات الاجتماعية الغنية فحسب، فإن منظور الصراع المادي الهوياتي يتمثّل هذه النظم باعتبارها نظمًا تمثّل مصالح «أعداء» الشعب المسلم الثقافيين والطبقيين في الوقت ذاته، فالقائمون عليها هم «من الفاسدين، والطواغيت الذين يحكمون بغير الشريعة، ويوظفون إمكانيات البلاد في إفساد المجتمع في دينه وأخلاقه، ويسرقون حقوقه وثرواته»[21]. ولمّا كانت شعارات الجماهير الثائرة تبرز بوضوح أن المشكلات الاجتماعية تمثّل إحدى الخلفيات الرئيسة لحراكها الاحتجاجي، فإن خطاب الإسلاميين يرى أن أصل هذه المشكلات كامن في الخيارات «العلمانية» للأنظمة في ذاتها (أي باعتبارها خيارات «علمانية» بصرف النظر عن محتوياتها)، الأمر الذي جعل أحد

(16) المرزوقي، استئناف العرب لتاريخهم، ص 50.

(17) الذوادي، ص 187.

(18) نسبة إلى الزيتونة، المؤسسة التعليمية التقليدية التي حلّت بعد الاستقلال.

(19) محمد صالح الهرماسي، عروبة متجذرة ودور متجدد (تونس: نقوش عربية، 2012)، ص 125. وهذه المقولة يتبناها المؤلف، لكنه ينسبها إلى المفكر التونسي هشام جعيط من دون إحالة مرجعية.

(20) المرزوقي، استئناف العرب لتاريخهم، ص 60.

(21) عبد الرحيم بن صمايل السلمي، «الثورة على الظلم والعلمانية،» على الرابط: <http:// ar.islamway.net/article/25629>.

الإسلاميين التونسيين «يصرخ»، بُعيد ثورة 14 يناير، قائلًا: «يكفي إلى هذا الحدّ النتائج السلبية والبؤس الاجتماعي الذي تمخّض عن ممارسة التجربة اللائكية لأكثر من نصف قرن»[22].

تأخذ الثورات العربية، في تمثّلات الإسلاميين، طابعًا صراعيًا مجتمعيًا ماديًا، انطلاقًا من تمثّل السلطان السياسي الحاكم بـ «غير ما أنزل الله»، وهو مفهوم تراثي فقهي، على شاكلة مفهوم النظام السياسي الفاسد الذي يخدم مصالح فئوية مخصوصة. وهذا ما يتجلّى بوضوح في الحديث عن ثورة المجتمعات الإسلامية التي «سئمت من الأنظمة الظالمة التي تتحاكم إلى غير شريعة الله، وتحمي مصالح القوى الاستعمارية، وتوظف إمكانيات البلاد والعباد لأغراض ذاتية فئوية متعدية على حقوق الشعوب الدينية والدنيوية. إنها ثورة ضد المذاهب والأيديولوجيات المستوردة التي فشلت فشلًا ذريعًا في تعاملها مع الشعوب، فشلت في المحافظة على هوية الأمة وتعبيد الناس لله تعالى، وتحريرهم من الاستبداد والتبعية للغرب، وأخفقت في تطوير وتنمية بلدانهم»[23].

ضمن هذا السياق، غدا لمفهوم «الخروج على السلطان الجائر» دلالات أخرى، ومن ثم «حكم شرعي جديد» يخالف صريح منطوق الأحاديث النبوية، حتى عند أكثر الفقهاء تمسّكًا بالسنّة باعتبارها مصدرًا تشريعيًا أساسًا في الإسلام. أصبح هذا «الخروج» مرادفًا لمفهوم الثورة المشروعة ضمن هذا السياق المخصوص من التمثّل الاجتماعي الخاضع لبراديغم حتمية الصراع المجتمعي بين فئات مادية ذات مصالح متناقضة ومتعارضة. وقد سبق لنا أن رأينا هذا الأمر بوضوح كبير في العمل التأسيسي الذي أنجزه محمد عمارة في كتابه **الإسلام والثورة**.

لذلك، حينما حاول خطاب الإسلاميين المناصر للثورة أن يبعد عن الحراكات الثورية العربية شبهة الفتنة المذمومة بصريح النصوص الشرعية التي على أساسها

---

(22) زهير المدنيني، «الثورة التونسية بين الخصوصية والكونية،» في: سالم العيادي وزهير المدنيني، **في الثورة: بيان فلسفي لأجل نخب بديلة** (صفاقس: مكتبة علاء الدين، 2011)، ص 123.

(23) السلمي، «الثورة على الظلم».

حُرّم «الخروج على الإمام الجائر»، نراه ينتهي بوضوح إلى استبطان صورة الصراع المجتمعي المادي الثنائي، معتبرًا أنّ «ما يجري في الوقت الحاضر من الواضح أن فيه ما يُبيّن أو يُنبّه - ولو على مستوى الإماء والإشارة - إلى أن الحق مع فريق ظُلم واغتُصب حقّه وصُودرت حريّته، وأن مَنْ يُقابله فريق متغلّب استخدم القوة والسطوة التي لا يُفترض أن يستبدّ بها، وجعلها وسيلة لتمكين لنفسه»[24]. إنّ الخطاب الفقهي الثوري الإسلامي الراهن ما عاد يفكّر في مسألة «الخروج على الحاكم» ضمن براديغم الراعي (حاكم - فرد) في مقابل الرعية (جماعة - محكومة)، بل ضمن براديغم مصالح قوة اجتماعية (أقلية) في تعارض مع مصالح قوى اجتماعية (أغلبية). وحتى الفقهاء «التقليديون» أصبحوا يستبطنون، بشعور منهم أو بغير شعور، فكرة حكم الجماعة (الفئة الاجتماعية)، وهم يتحدّثون بلغة الفقه التقليدي. يقول أحدهم: «وحكّام تونس فضلًا عن كونهم علمانيين يحكمون شعبًا مسلمًا، فإنهم غير شرعيين لأنهم سرقوا الحكم بتزييف إرادة الشعب وتزوير الانتخابات، وإذا أضفنا إلى حكمهم بغير ما أنزل الله ... تصبح مقاومتهم واجبة لأنها من باب جهاد الطاغوت»[25].

على هذا النحو، تكرِّس تمثّلات الإسلام السياسي للثورات العربية الراهنة صورة الصراعات والتناقضات المجتمعية الفئوية المادية، ولا تختلف عن تمثّلات اليسار الراديكالي سوى أنها تجعل من الصراعات والتناقضات الثقافية الوجه الآخر من عُملة الصراعات والتناقضات المادية الطبقية. بيد أن هذا لا ينفي أنّ الخطاب الإسلامي يذهب إلى أبعد من تمثّل الأنظمة التي استهدفتها الثورات العربية الراهنة من جهة كونها خادمة مصالح فئوية ثقافية وطبقية مخصوصة، فهو يراها عنوانًا للدول الوطنية الحديثة التي «تكوّنت في المنطقة العربية الإسلامية بطريقة قيصرية؛ إذ لم تكن نتيجة تدافع حقيقي بين تيارات ومسارات ورؤى مختلفة وإنما لمسار انقلابي عسكري وبتدبير غربي،

---

(24) طه جابر العلواني، «منهج النظر في الحالة الثورية العربية (3-3)،» موقع طه العلواني، 21/11/2011، على الرابط: <http://bit.ly/1R5IxQa>.

(25) أبو لبابة حسين، الجذور التاريخية للثورة التونسية ([د. م.]: دار ياسين للنشر، 2012)، ص 67-68.

بعد أن استنفد الاستعمار الكلاسيكي مبرّرات وجوده الذي اعتقد أنه نجح في فرضها»[26].

على هذا الأساس تخيّل الإسلاميون الثورات العربية في شكل مسار مضاد للمسار الذي أفضى لبناء الدول العربية الحديثة؛ إذ «تؤشر حركة الانتفاض الثوري على إسقاط المسار الذي طبع تشكّل الدولة العربية المعاصرة، وفجّر تناقضاتها بمركزيتها الشديدة واستبدادها المتسلّط ونسقها السياسي المغلق»[27]. هكذا قُرئت ثورة 14 يناير في تونس باعتبارها جاءت «بعد أزيد من نصف القرن من كيد الدولة الحديثة الدؤوب عن اقتلاع تونس من تربتها الطبيعية العربية الإسلامية لمصلحة استبدالها بتربة غريبة عنها»[28]. كما قُرئت ثورة 25 يناير في مصر بالطريقة ذاتها؛ أي بوصفها «تعبيرًا عن حركة الأمة في مواجهة آخر حلقة من حلقات المشروع القومي الاشتراكي في التغريب والتأكيد على فشله»[29].

لا تكمن خطورة متخيّل الثورة على الدولة الحديثة في مستوى هذا الخطاب الأيديولوجي «العام» فحسب، بل تكمن أيضًا، وخصوصًا، في مستوى الخطاب الأكثر التصاقًا بمتخيّل الجماهير والأكثر نفاذًا إليهم. وهذا ما يمكن أن نلمسه، بجلاء، في بعض المواد الإخبارية التي تبدو، من الوهلة الأولى، عارضة وسطحية، لكن، عند التدقيق، نكتشف أنها تكتنز متخيّلًا أيديولوجيًا قابلًا للنفاذ بسهولة إلى الوعي الجمعي الواسع. ففي خبر تعلّق بافتتاح محمد بديع، المرشد العام للإخوان المسلمين، مقر الجماعة في مدينة 6 أكتوبر، جاء ما نصّه: «أضاف بديع أن جماعة الإخوان لاقت قمعًا شديدًا وظلمًا على مدار أكثر من ستين عامًا، مشيرًا إلى أنّ يوم سقوط الرئيس السابق حسني مبارك؛ كان نفسه الذكرى الـ 62 لرحيل مؤسس

---

(26) سليم الحكيمي، «قراءة في الثورة التونسية: من ضرّاء الاستبداد إلى نعماء الثورة،» الفجر (تونس) (6 أيار/ مايو 2011).

(27) بو نعمان، ص 101.

(28) راشد الغنوشي، «في الذكرى الثلاثين لميلاد الاتجاه الإسلامي: حركة النهضة مشروع يفجّر طاقات الإبداع،» الفجر (تونس) (17 حزيران/ يونيو 2011).

(29) غازي التوبة، «الهوية بين دستوري مصر 2012 و2013،» الجزيرة. نت، 20/ 1/ 2014، على الرابط: <http://bit.ly/1eu6NNW>.

الجماعة الشيخ حسن البنا، قائلًا: 'الله أسقط النظام انتقامًا للإمام الشهيد حسن البنا'»[30].

على هذا الأساس تخيّل الخطاب الإسلامي نضالات الجماعات الدينية، ولا سيما منها ما يُعرف بجماعات الإسلام السياسي، باعتبارها الجذور العميقة والنواة الصلبة للثورات العربية الراهنة. أما القوى الشبابية الجديدة التي أشعلت فتيل هذه الثورات، فلا تعدو، في منظور هذا الخطاب، غير «إضافة» و«تكملة» للمسيرة الجهادية التي خاضتها الحركات الدينية. وهذا ما تترجمه، بوضوح، الصورة التشبيهية التالية التي يصوغها أحد الإسلاميين المصريين: «فإذا اعتبرنا النظام البائد أشبه بصخرة عاتية مستعصية على الكسر، فإن الجماعة [جماعة الإخوان المسلمين] وأعضاءها المجاهدين، هم الذين ظلوا يطرقون عليها لسنين، حتى تهيأت للانهيار، فجاءت الضربة الأخيرة على يد الشباب - ومن بينهم شباب الإخوان - ليتم الإعلان عن زوال الصخرة وانتهاء العصر البغيض»[31].

إن متخيّل الإسلاميين في «تأصيل» الثورات العربية و«تجذيرها» يصلها بالحراك الاجتماعي الثقافي المناهض للتحديث في المنطقة العربية؛ إذ «في الواقع، يرى الإخوان أن الثورة المصرية كانت مستمرة على مدار قرون وأنها ترجع بصفة أساسية إلى مساعٍ طويلة الأجل لمقاومة النفوذ السياسي الغربي والعلمانية، التي تراها مفاهيم ثقافيةً مستوردة». هذا هو التعليق الذي صدّر به أحد الصحافيين نقل محتويات حديث للقائد في جماعة الإخوان المسلمين عبد الموجود الدرديري أمام «مجلس العلاقات الخارجية» الأميركي، حيث قال أمام جمهور من خبراء السياسة في واشنطن «إن كثيرين يرون أن الثورة المصرية لم تبدأ سوى في 25 يناير [2011]، لكنني أرى أن الثورة كانت تختمر لعقود طويلة قبل ذلك». وبحسب الدرديري، استغرقت الثورة المصرية «213 عامًا»، بداية من مقاومة غزو

---

(30) موقع أهل القرآن، 15/ 6/ 2011، على الرابط: <http://www.ahl-alquran.com/arabic/show_news.php?main_id=18242>.

(31) شماخ، «الإخوان عصب ثورة».

نابليون لمصر في عام 1798 واشتدت مع مقاومة الغزو البريطاني لمصر في عام 1882[32].

أما في تونس، فيصف الخطاب الإسلامي ثورة 14 يناير بثورة الفلاحين البدو التي قادها علي بن غذاهم في عام 1864، معتبرًا أنّ الترفيع في الضرائب الذي أقدمت عليه السلطة التونسية في ذاك الزمن لم يكن غير سببٍ مباشر لهذه الثورة. أما أسبابها العميقة أو غير المباشرة، فتتمثّل في ما سُمي «الإصلاحات التي استنسخها البايات عن أوروبا دون مراعاة خصوصية البلاد التونسية العربية الإسلامية. فقد وُضعت تنظيمات جديدة للإدارة عقّدت على المواطن قضاء شؤونه. كما استحدثت تغييرات في العدالة والقضاء، لم يقبلها الشعب واستشعر أنها إرهاصات لمشروع يهدف إلى مصادرة هويته العربية الإسلامية»[33]. ويذهب هذا الخطاب إلى أبعد من ذلك؛ إذ يصل ثورة تونس الراهنة بصراعات دينية مذهبية موغلة في التاريخ، أو ما يعتبره «أول ثورة خاضها الشعب التونسي دفاعًا عن دينه وعقيدته ... ضد الرافضة الباطنية من العبيديين الشيعة»[34].

ثالثًا: العجز عن تمثّل ثورات من أجل الديمقراطية أو ثورات المواطنين

في النهاية، حينما نتأمّل جيدًا هذين الضربين من المتخيّل الصراعي المادي للثورات العربية الراهنة؛ المتخيّل الصراعي الطبقي والمتخيّل الصراعي الهوياتي، وتبعاتها البنيوية التي وقفنا عندها أعلاه، نكتشف أننا تجاه متخيّلات اجتماعية تستبطن في العمق نماذج وتجارب سياسية ومجتمعية مثالية تحيل إليها، بطريقة من الطرق، وتومئ إلى الرغبة في إعادة إنتاجها بأي شكل من الأشكال. وإن هذه النماذج التي يرشح بها البراديغم الصراعي المادي إنما هي، من وجهة التاريخ

(32) إريك تراجر، «ثورة «الإخوان المسلمين» التي دامت 213 عامًا،» معهد واشنطن، 15/ 2/ 2013، على الرابط: <http://bit.ly/1K3XWwp>.

(33) حسين، ص 21.

(34) المصدر نفسه، ص 12.

الواقعي، نماذج مغايرة للأنموذج السياسي والمجتمعي الديمقراطي. ولم يمنع طغيان شعارات التحوّل الديمقراطي على ظاهر الخطاب وبنيته السطحية من أن تفصح هذه النماذج السياسية والمجتمعية اللاديمقراطية عن نفسها، بصيغة أو بأخرى، بين ثنايا هذا الخطاب.

هكذا نرى أنّ خطاب اليسار الراديكالي (الماركسي والقومي)، أو مكونات منه على الأقل، يستبطن أنموذج التجربة الناصرية عندما يؤرخ للاحتجاجات التي تُوّجت بالثورة من اللحظة التي ضحّى فيها «السادات بمكاسب العمّال والفلاحين لحساب الرأسماليين، من خلال الانفتاح على السوق الرأسمالية مع الولايات المتحدة الأمبركية ومناصبة الدول الاشتراكية العداء»[35]. ولا تغيب في ثنايا هذا الخطاب اليساري الراديكالي الشواهد التي تفيد أن الأنموذج الفعلي الذي تنشدّ إليه أذهان أصحاب هذا الخطاب إنما هو غير الأنموذج الديمقراطي. يقول أحد هؤلاء: «لقد أيقظت الثورة أحلامنا الاشتراكية أو أحلام الاشتراكيين الذين يردّون الأزمة الاقتصادية، وهم على حق في ذلك، إلى توحّش الليبرالية المعولمة ... ولا يرى الاشتراكيون نجاح الثورة داخل القطب الليبرالي»[36].

أما الخطاب الثوري الإسلامي فيكشف، بوضوح، عن أنه يفهم سيرورات الثورات العربية الراهنة وصيروراتها ضمن «الاتصال بنموذج الأمة هي الأصل والانفصال عن نموذج الأمة ضد الدولة»، يعني ضمن أنموذج «يعكس اتصالًا فاعلًا مع الخبرة الحضارية العربية الإسلامية التي تجلّت فيها قوة المجتمع العربي الإسلامي ومؤسساته وجماعاته وحيويته الحضارية ودوره الحاسم في النهضة والإصلاح وبناء الحضارة، وفي الوقت نفسه يعرف انفصالًا إدراكيًا عن نموذج الدولة القاهرة»[37].

تتمثّل المسألة الخطيرة التي يجب جذب الانتباه إليها في هذا السياق في أن

---

(35) ياسين، 56؛ وانظر أيضًا تثمين ثورة يوليو 52، في: عمر، «فنجان شاي».

(36) محسن الخوني، «الثورة التونسية بين الأسطورة والعقل،» البديل، العدد 1، السداسية الأولى (2012)، ص 64.

(37) بو نعمان، ص 24.

هذه النماذج والتجارب المثالية المستبطنة، اشتراكية أكانت أم هوياتية، لا تجعل من النماذج المجتمعية والسياسية للديمقراطيات العريقة القائمة - أو عناصر منها على الأقل - أفقًا منشودًا بالنسبة إلى الثورات العربية. فالخطاب اليساري الراديكالي لا يرى أي اختلافات أو فوارق معتبرة بين مجتمعات بلدان الثورات العربية والمجتمعات الرأسمالية المتقدّمة، ومن ثمّ يرى «الثورات العربية في سياق نهوض عالمي ثوري، ونتلمس وصول هذه الثورة إلى البلدان الرأسمالية مرورًا ببلدان الأطراف المتخلفة، وأطراف الرأسمالية، وربما يطال بلدانًا رأسمالية (حتى أميركا وروسيا وفرنسا ليست بعيدة عن هذا السياق)»[38]. ومثلما يرى الماركسي اللينيني الثورات العربية من حيث هي مفتتح سيرورة كونية جديدة (نحو الاشتراكية) ستستهدف كذلك البلدان الديمقراطية الراسخة، باعتبارها بلدانًا رأسمالية بحسب توصيفه، يرى الإسلامي أن هذه الثورات ستفتح على «أفق كوني إسلامي يوحّد الإنسانية تحت شعار دون إقصاء ودون إكراه»[39].

لا يكمن الإشكال في أن يحمل الأيديولوجيون العرب، الماركسيون منهم والإسلاميون وغيرهم، موقفًا نقديًا من أوضاع البلدان الديمقراطية العريقة، وألا يعتبرون هذه الأوضاع مثالية، بمقياس اجتماعي أو بمقياس ثقافي أو أخلاقي. يكمن الإشكال في إنكار الفوارق الموضوعية بين البلدان العربية والبلدان الديمقراطية، أو على الأقل تهميشها، بحيث تُتَخيّل المشكلات التي أدت إلى الثورات العربية كأنها هي عينها المشكلات التي تعانيها بلدان العالم كلها، ومنها البلدان الديمقراطية. فتحت لافتة «النظام الرأسمالي»، كما تحت لافتة «النظام العلماني الوضعي»، يجري طمس الفوارق الجوهرية بين الأنظمة الديمقراطية التي تقوم على سيادة المؤسسات واحترام حقوق الإنسان والمواطنة والأنظمة العربية السلطوية الرثّة «حيث لا توجد مؤسسات وطنية للدولة منفصلة عن الحاكم وبطانته فإنّ عام الدولة هو خاص بالنسبة إلى الحكّام. من هنا، فإنّ خاص الحكّام يقتحم ما يفترض أن يسمّى المجال العام من كل باب ممكن، ليصبح العام

---

(38) سلامة كيلة، «الأزمات تلاحق العالم الرأسمالي،» الجزيرة.نت، 12/10/2013، على الرابط: <http://bit.ly/1T4zqkW>.

(39) المدنيني، ص 162.

هو خاص الحكّام، ويصبح الفساد هو القاعدة، أما مجال المواطن الخاص فليس له أي قدسية»[40].

يعوق براديغم الصراع المادي بصورتيه (صورة الثورة الطبقية وصورة الثورة الهوياتية) تمثّل هذا البعد المتعلّق بالفوارق والاختلافات النوعية بين مشكلات الدول العربية من حيث هي بلدان غير ديمقراطية والمشكلات العامة التي تكابدها المجتمعات الإنسانية كلها من جراء توحش العولمة النيوليبرالية الراهنة (بحسب منظور الصراع الطبقي)، أو من جراء ترهّل القيم الروحية والأخلاقية (بحسب منظور الصراع الديني العلماني). ومن دون تمثّل هذا البعد، لا يمكن، في تقديرنا، تمثّل الثورات العربية الراهنة بوصفها ثورات ديمقراطية، أو، على وجه التدقيق، ثورات تؤسس لسيرورات مؤدية إلى التحوّل الديمقراطي.

لم يكن من الممكن أن تستبطن هذه المتخيّلات الأيديولوجية للثورات العربية، في عمقها، أوضاع المجتمعات الديمقراطية باعتبارها نماذج مرجعية متقدّمة عن أوضاع المجتمعات العربية، وإن كانت لا تمثّل، كما تزعم تنظيرات النيوليبراليين، «الكمال» أو «نهاية التاريخ». وسبب ذلك أن الاسترشاد بأنموذج الصراع المجتمعي المادي لا يمكّن من تمثّل ما يسمّيه عزمي بشارة «ثورات المواطنين»؛ أي لا يمكّن من تمثّل ثورة أناس يرون أنفسهم باعتبارهم مواطنين لهم حقوقهم هم جديرون بتحصيلها في مواجهة أنظمة سياسية لا تراهم ولا تتصرف تجاههم على أساس أنهم كذلك، ذلك أن تمثّل ثورة مواطنين في مواجهة سلطة مستبدّة وفاسدة يفترض النأي عن مفهوم الثورة الذي يكتنز، اكتنازًا مكثّفًا، براديغم الصراع المجتمعي المادي، الذي يتحدّث عن «عمل يفرض به قسم من السكّان إرادته على القسم الآخر»، بحسب عبارة إنغلز التي مرت بنا سابقًا[41]. فمع ثورة المواطنين على نظام سياسي مستبدّ يكون «المقصود بالثورة هو تحرّك شعبي واسع خارج البنية الدستورية القائمة، أو خارج الشرعية، يتمثّل هدفه في

(40) عزمي بشارة، الثورة التونسية المجيدة: بنية ثورة وصيرورتها من خلال يومياتها (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012)، ص 16.

(41) انظر الفصل الأول من هذا الكتاب.

تغيير نظام الحكم القائم في الدولة. والثورة بهذا المعنى هي حركة تغيير لشرعية سياسية قائمة لا تعترف بها وتستبدلها بشرعية جديدة»[42].

حينما ننظر في «الوقائع الخام» - إن صحت العبارة - للثورات العربية وفي شعاراتها الأصلية (الحرية والكرامة والشغل والعدالة الاجتماعية ...إلخ)، ندرك أنها كانت قابلة للتمثّل وللتخيّل على أساس أنها تعكس إرادة شعبية كاسحة في بناء نظام سياسي جديد للدولة، حتى تتوافق مؤسساتها وتشريعاتها وطرائق إدارتها مع دولة مواطنين لا دولة رعايا. غير أن الانصراف إلى مثل هذا التمثّل أو هذا التخيّل لم يكن ممكنًا في سياق ما أقدم عليه الفاعلون السياسيون الرئيسون في المسارات الانتقالية العربية من إحياء لمفهومي الثورة الطبقيّة والثورة الهوياتية من «تراث» الأيديولوجيا العربية المعاصرة؛ إذ إن طبيعة براديغم الصراع المجتمعي الفئوي المادي الملهم لهذا «التراث» الأيديولوجي الثوري لم تكن تسمح، أصلًا، بتمثّل هذه الثورات العربية بوصفها ثورات مواطنين.

إن فكرة المواطنة تقترن، اقترانًا صميميًا، بهدف أساسٍ مخالف، بل لنقُل مناقض، لمفترضات أنموذج الصراع المجتمعي وحتمياته، ونعني به هدف التأسيس لوحدة المجتمع داخل الدولة الواحدة، وجعل هذه الوحدة المجتمعية أعلى شأنًا من الانقسامات الفرعية المختلفة التي تشقّها؛ إذ «تميل المواطنة كفكرة وكروح ديمقراطية ... ويميل كل ما يرتبط بها من ليبراليين ودستوريين وحركات ديمقراطية إلى طرح مطلب تحرّرها من الانتماء إلى جماعات وتجعلها عضوية في الدولة، بحيث تنتظم علاقة الفرد بالدولة وعلاقتها به بغض النظر عن انتماءاته الأخرى، ومنها الدينية والقومية وغيرها»[43]. وعندما تسود علاقات المواطنة، أي علاقات الفرد بالدولة التي ينتمي إليها مباشرة، لا تنفي العلاقات المؤسسة لقوى

(42) عزمي بشارة، «في الثورة والقابلية للثورة» (دراسة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، سلسلة دراسات وأوراق بحثية، الدوحة، آب/ أغسطس 2011). نشرت في كتاب: عزمي بشارة، في الثورة والقابلية للثورة، ط 2 مزيدة ومنقحة (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2014).

(43) عزمي بشارة، في المسألة العربية: مقدمة لبيان ديمقراطي عربي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2007)، ص 153.

أو فئات مجتمعية متباينة بحسب معايير مختلفة (طبقية أو ثقافية أو مناطقية ...)، بل يتمّ التحوّل في تخيّل طبيعة هذه العلاقات من علاقات تناقض وصراع ونفي متبادل إلى علاقات تعايش مشترك، وهكذا «تكون المواطنة هي القاعدة لحالة حوار بين جماعات»[44].

حينما نتحوّل من تمثّل الثورات العربية الراهنة باعتبارها ثورات طبقية أو ثورات هوياتية إلى تمثّلها أو تخيّلها باعتبارها ثورات مواطنين، فإننا نغادر براديغمَ معرفيًا ونلج آخر. ولعلّنا، في هذا السياق، أكثر قدرة على تجسيد هذا الاختلاف الجوهري في البراديغمات المعرفية على نحو أقرب إلى الفهم الملموس والمباشر، فيكفي أن نقول إنه حينما نتخيّل أنّ قوى الثورة إنما هي طبقات اجتماعية مادية (عمّال أو فلاحين أو فقراء ...إلخ)، فإننا نتخيّلها بالضرورة في صورة حركة نفي قوىً مادية تشكّل «عدوها الطبقي» (الرأسماليون أو الإقطاع أو الأثرياء ...إلخ). وعلى المنوال نفسه حينما نتخيّل أن قوى الثورة إنما هي فئات اجتماعية مادية متشبّعة بهويتها (جماهير المؤمنين أو الحركات الدينية أو الجماعات الريفية ...إلخ)، فإننا نتخيّلها بالضرورة في صورة حركة نفي قوىً مادية تشكّل «عدوها الديني أو الثقافي» (الكفرة أو العلمانيون أو التغريبيون ...إلخ).

أما حينما نتخيّل أن قوى الثورة إنما هي جماهير واسعة تتطلّع إلى بناء دولة المواطنين وما يستتبعها من أنظمة حقوقية وتشريعية ومؤسساتية، فإننا لا نستطيع أن نتخيّلها بالضرورة في صورة حركة نفي قوى لقوىً مادية مخصوصة معادية بطبيعتها وماهيتها لفكرة المواطنة. فلا يمكن أن نتخيّل المواطنين في شكل جماعة مجتمعية لها ما يقابلها أو لها «نفيها الجدلي» (بلغة الديالكتيك المادي)، كما تخيّل الماركسيون اللينينيون الطبقات الاجتماعية، أو كما استنسخ عنهم الإسلاميون في متخيّل الجماعات الثقافية أو الهوياتية. فالمواطنة فكرة فائضة عن التمثّلات والتخيّلات الممكنة في إطار براديغم الصراع المجتمعي المادي، لأنها تفترض مستوى من الوحدة المجتمعية داخل الأمة/ الدولة أعلى من مستوى الاختلافات والفوارق التي تشقّها. فالمواطنة صفة لانتماء الأفراد إلى الأمة/ الدولة تعلو

(44) المصدر نفسه، ص 156.

على صفات انتماءاتهم الطبقية والدينية والمذهبية والقبلية... وغيرها. على هذا الأساس، فإن تخيّل ثورة مواطنية لا يمكن أن يأخذ صورة صراع مجتمعي مادي على سلطة الدولة (جماعات في مقابل جماعات)، بل صورة صراع بين رؤيتين ونمطين من القيم والمعايير في تخيّل علاقة الفرد - المجتمع - الدولة[45]، وتستتبع كل رؤية أوضاعٌ سياسية وحقوقية وتشريعية معلومة.

إنّ المفارقة الصارخة التي نستجلي معالمها في هذا السياق تكمن في أن التحوّل الديمقراطي الذي أجمعت عليه النخب السياسية والثقافية الفاعلة باعتباره هدفًا للثورات العربية الراهنة لا يمكن أن يكون إلا أفقًا لهذا البراديغم في تمثّل مجتمع المواطنين، لأن من جوهر الديمقراطية «القبول بالآخر» و«بناء التوافق بين أناس ذوي أفكار ومصالح متعارضة» و«التنافس السلمي على السلطة» وفق القانون[46]. وفي مقابل ذلك، فإنّ البراديغم الصراعي الذي تمثّلت من خلاله تلك النخب هذه الثورات لا يمكن أن يفضي إلا إلى نقيض هذه المبادئ والقيم الجوهرية في كل نظام ديمقراطي، لأنّ أسسه ومرتكزاته لا ترى أي إمكان للتوفيق والتعايش السلمي بين المصالح المتعارضة (في منظور الصراع الطبقي) والأفكار والعقائد المتعارضة (في حالة الصراع الهوياتي). ومن ثمّ، «فإن الموقف الثوري ليس مواتيًا لهذه الديمقراطية، لأنه بدلًا من أنّ يحدد نزاعًا اجتماعيًا قابلًا للحلول أو للإصلاحات السياسية، يطرح وجود تناقضات سياسية لا سبيل إلى التغلب عليها وضرورة إطاحة الخصم وإلغائه، مما يقود إلى الحلم بمجتمع منسجم اجتماعيًا وسياسيًا واعتبر الخصم الاجتماعي خائنًا للشعب وللأمة ... الديمقراطية لا تتحمل إلا النزاعات المحدودة»[47].

معلوم أن في حالة الثورة البروليتارية ليس الأفق المرسوم إلا «الديكتاتورية

---

(45) عزمي بشارة، **المجتمع المدني: دراسة نقدية (مع إشارة للمجتمع المدني العربي)**، ط 3 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2008)، ص 272.

(46) Raymond Aron, *Introduction à la philosophie politique: Démocratie et révolution*, Références; 536 (Paris: Librairie générale française, 1997), p. 201.

(47) آلان تورين، **نقد الحداثة ولادة الذات**، ترجمة صياح الجهيم، دراسات فكرية (دمشق: وزارة الثقافة، 1998)، ص 162-163.

الثورية للبروليتارية» التي «هي سلطة تظفر بها البروليتاريا وتحتفظ بها بالعنف على البورجوازية، سلطة لا يحدّها قانون»[48]. أما في حالة ما يعرف بـ «الثورة الوطنية الديمقراطية» (الثورة في المجتمعات غير الصناعية المتقدّمة)[49]، فإن الأفق المتطلّع إليه هو ممارسة الدكتاتورية الديمقراطية الشعبية التي تعني «حرمان الرجعيين من حقّ الكلام وألا يُكرّس هذا الحق إلا لشعبٍ» ... هو الطبقة العاملة وطبقة الفلاحين والبرجوازية الصغيرة في المدن والبرجوازية الوطنية، «تحت قيادة الطبقة العاملة والحزب الشيوعي»[50]. على هذا النحو، انتهى منظور الصراع الطبقي إلى متخيّل النظام السياسي المسمّى «الديمقراطية الشعبية» حيث «الديمقراطية للفقراء، لا الديمقراطية للأغنياء»[51]، هذا النظام الذي شكّل، عمليًا، في بلدان المعسكر الشرقي السابق، أحد أبرز أنواع النظم القمعية الاستبدادية التي عرفها التاريخ السياسي الإنساني. ولا يختلف أفق الثورة الهوياتية كثيرًا عن أفق الثورة الطبقية في هذا المجال. فـ «الديمقراطية» التي أفضت إليها الثورة الإيرانية أكلت بعض «أبنائها» (التنكيل بجماعة «مجاهدي خلق» اليسارية) وقيّدت الحريات العامة وسيادة الأمة بسلطة «ولاية الفقيه» تحت عنوان أنّ «الدين قد رسم القواعد الكلية والضوابط العامة للنظام السياسي»[52].

لكن تمثّل الثورات العربية الراهنة باعتبارها ثورات مواطنين لا ينفي أن الجماهير الثائرة تواجه، فعلًا وفي الواقع العملي، فئة حاكمة وجماعات لها مصالح مادية مباشرة من وجود سلطة الاستبداد والفساد. غير أن ثمة فارقًا جوهريًا بين أن نتمثّل النظام السياسي المستبد والفاسد باعتباره نتاج قوى مجتمعية مادية بعينها (الطبقات الثرية عند اليسار والجماعة العلمانية المتغرّبة عند الإسلاميين) وأن

---

(48) لينين، «الثورة البروليتارية والمرتد كاوتسكي،» في: لينين: المختارات في ثلاثة مجلدات (موسكو: دار التقدم، 1967-1971)، ص 90.

(49) انظر هذا المفهوم في الفصل الأول من هذا الكتاب.

(50) *Œuvres choisies de Mao Tsetoung* (Pékin: Éditions en langues étrangères, 1976), tome 6, p. 436.

(51) لينين، ص 106.

(52) أمل حمادة، الخبرة الإيرانية: الانتقال من الثورة إلى الدولة (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2008)، ص 129-130.

نتمثّل هذا النظام أنه ينتج بالضرورة فئات مجتمعية فاسدة وانتهازية ومستفيدة ماديًا منه بصورة مباشرة. نقول إن الفارق بين التمثّلين جوهري لأن في الحالة الأولى يغدو مناط الرهان (رهان الفعل السياسي) عملية الصراع المجتمعي المادي الذي يفضي إلى نفي القوى الاجتماعية (الطبقية أو الثقافية) التي تنتج نظام الاستبداد والفساد، أما في الحالة الثانية، فإن مناط الرهان يغدو تغيير النظام في حدّ ذاته ببناء دولة حقوق المواطنة والمؤسسات الدستورية التي من خلالها يمكن الحدّ من - حتى لا نقول القضاء على - إمكان بروز جماعات متنفّذة أو انتهازية تستفيد مصلحيًا من الدولة وأجهزتها.

نعود إلى مواجهة المسألة التي تتعلّق بما إن كانت الشعارات والمطالب العينية لجموع المتفضين في الثورات العربية الراهنة تبيح إمكان تمثّل الثورات العربية في صورة ثورات مواطنين، أو بالأحرى ثورات جماهير تتطلّع إلى تكريس علاقات مواطنية في المجتمع والدولة. وتُطرح المسألة لأن تلك الشعارات والمطالب لم تشر إلى الديمقراطية والحريات السياسية فحسب، بل أشارت أيضًا إلى التشغيل والتنمية والعدالة الاجتماعية بين الفئات والجهات، الأمر الذي أغرى بـ «صدقية» مقولة الصراع الطبقي التي قال بها الماركسيون والقوميون العرب، كما قال بها الإسلاميون العرب بعد أن جعلوها تابعة للصراع الهوياتي ودمجوها فيه، مثلما رأينا سابقًا.

بمعنى آخر، هل كان مفهوم المواطنة قادرًا على أن يستوعب هذه المطالب والشعارات كلها التي لهجت بها جماهير الثورات العربية؟ الإجابة قطعًا بالإيجاب؛ فعلى الأقل مع توماس مارشال (Thomas Humphrey Marshall)، في منتصف القرن الماضي، أصبح مفهوم المواطنة يقع في نقطة تقاطع بين ثلاثة مكوّنات: الحقوق المدنية والحقوق السياسية والحقوق الاجتماعية[53]؛ ذلك أن «المواطنة الديمقراطية كتعبير عصري دارج في نظرية الحقوق والنظرية السياسية يفترض أن

---

(53) Alisa Del Re, «Le Genre comme paradigme de citoyenneté,» dans: Martine Spensky, Sous la dir., *Citoyenneté(s): Perspectives internationales*, Collection Politiques et Identités, Publ. par Centre de recherches sur les civilisations étrangères dans le monde contemporain, [CRCEMC] (Paris: Presses universitaires Blaise Pascal, 2003), p. 132.

تكون شاملة ومتساوية، وأن تشمل حريات مدنية وحقوق مشاركة سياسية وحقوق [وحقوقًا] اجتماعية، يمكن منحها، ولا يمكن انتزاعها كعقوبة، فهي ليست ملك الحاكم»[54].

تستوعب نظرية المواطنة، إذًا، الجوانب الاقتصادية والاجتماعية من شعارات الثورات العربية ومن مطالب من قاموا بها، لكن تقدّمها تحت عنوان حقوق للأفراد تابعة لصفة انتسابهم إلى الدولة، لا تحت عنوان مصالح محلّ صراع حتمي بين جماعات مجتمعية. والفارق بين العنوانين هو انعكاس أو امتداد للفارق الجوهري بين براديغم استيعاب الاختلاف المجتمعي داخل وحدة الدولة/ الأمة الذي يحيل إليه مفهوم المواطنة وبراديغم الصراع المجتمعي المادي. وكانت نظرية مارشال تتعلّق بمسار خطّي تجسّد فيه الحقوق الاجتماعية، بطريقة معيّنة، تتويجًا للمواطنة بعيدًا عن أشكال الصراع كلها[55].

لم يكن متخيّل ثورة المواطنين من أجل الديمقراطية نافذًا في تمثّل الثورات العربية، على الرغم من أن الوقائع الملموسة لهذه الثورات (غلبة الطابع السلمي) وشعاراتها المخصوصة كانت تبيح مثل هذا التخيّل؛ ذلك أن متخيّلات الثورة لدى الفاعلين الرئيسين في المسارات الانتقالية التي أعقبت هذه الثورات بقيت أسيرة صورة الثورة الروبسبييرية اليعقوبية والثورة اللينينية البلشفية والثورة الخمينية الإسلامية. بمعنى آخر، بقيت هذه المتخيّلات بمعزل عن المقاربات الحديثة التي أعادت النظر في فهم طبيعة الثورات الكبرى التي عرفها عالمنا المعاصر، ولا سيما المقاربات التي خلصت إلى ما «إذا نظرنا في الطريقة التي تتبلور بها الثورات الفعلية، نجد انحرافًا قويًا عن نموذج القاعدة الطبقية، التمحور حول الدولة الخاص بالعنف السياسي الذي يشدّد عليه أصحاب نظريات الثورة»[56]. ضمن أفق هذه المقاربات الحديث أضحى من

(54) بشارة، في المسألة العربية، ص 150.

(55) Del Re, p. 134.

(56) جيفري أم. بيج، «إيجاد المذهب الثوري في الثورة: مفاهيم العلم الاجتماعي ومستقبل الثورة،» في: جون فوران، مستقبل الثورات: إعادة التفكير بالتغيّر الجذري في عصر العولمة، ترجمة تانيا بشارة (بيروت: دار الفارابي، 2007)، ص 31.

الممكن أن «تقع الثورات بدون عنف أو نزاع طبقي أو استيلاء على سلطة الدولة أو غيرها من عناصر الثورة التقليدية»[57].

في هذا السياق الذي حرّرت فيه العلوم الاجتماعية والسياسية المعاصرة مفهوم الثورة من مفترضات براديغم الصراع المجتمعي المادي، وقع سحب هذا المفهوم على حراكات عرفها عالمنا المعاصر خلال العقود الأخيرة وأفضت إلى تحوّلات ديمقراطية، مثل الحراكات التي شهدتها بلدان أوروبا الشرقية والوسطى وجنوب أفريقيا وإندونيسيا... وغيرها. فهذه الحراكات التي أدت إلى إقامة أنظمة حكم ديمقراطي بدلًا من أنظمة استبدادية أو شمولية «يمكن اعتبارها ثورات لأنها سعت إلى إعادة ترتيب الدولة وعلاقتها بالمجتمع عبر إدخال الإرادة الشعبية»[58]. وفي نطاق هذه الثورات التي هدفت إلى تحقيق التحوّل الديمقراطي ازداد «عدم وضوح الخط الفاصل بين الإصلاح والثورة»[59]؛ بمعنى آخر، وقع الخروج على نسق براديغم الصراع المجتمعي؛ إذ كانت الثورة نقيضة الإصلاح كما رأينا تفصيل ذلك في الفصل الأول؛ ذلك أنّ «المحرّك العقائدي لهذه الثورات ... يغذّيه أيضًا الوعي المتجدّد، أو الأكثر عالمية وعمقًا الآن، من قبل عدد متزايد من أفراد الطبقات الوسطى والطلاّب والطبقات الشعبية المدنية والأطراف الأساسيين ذوي القيم الديمقراطية الكونية، وهذا الوعي يطمح إلى أن يُترجم إلى برنامج عملي للإصلاح السياسي المحلّي»[60].

صحيح أنّ خطاب الفاعلين السياسيين الرئيسين في المسارات الانتقالية العربية تماهى، في ظاهره، مع شعارات هذه الثورات الشعبية الديمقراطية التي هزّت أكثر من بلد في العالم في العقود الأخيرة الماضية؛ إذ رُفع شعار التحوّل الديمقراطي من حيث هو الهدف الأول والمباشر للثورات العربية الراهنة، لكن في مقابل هذا بقي الوعي الأيديولوجي العربي السائد عند هؤلاء بعيدًا عن

---

(57) المصدر نفسه، ص 35.

(58) فريدة فرحي، «التحوّل الديمقراطي: طرق جديدة لفهم الثورة،» في: المصدر نفسه، ص 43.

(59) المصدر نفسه، ص 42.

(60) المصدر نفسه.

التحوّلات المعرفية والسوسيولوجية المؤسسة لمتخيّل ثورة المواطنين الهادفة إلى تحقيق التحوّل الديمقراطي. على هذا الأساس، نقدّر أنّ عدم استيعاب الفاعلين السياسيين الرئيسين في المسارات الانتقالية العربية لمثل هذه التطوّرات الاجتماعية والسياسية والمعرفية وعدم قدرتهم على مغادرة أفق البراديغم الصراعي المجتمعي المادي جعلا شعار التحوّل الديمقراطي من حيث هو أفق للثورات العربية، عند هؤلاء شعارًا برّانيًا سطحيًا؛ أي بمنزلة قشرة ملصقة على بنى في التمثّل والتخيّل الاجتماعيين لم تفض في أصلها إلى مواقف ديمقراطية، بل أفضت إلى مواقف معادية لها. ينطبق الأمر على تمثّلات الصراع الطبقي ومتخيّلاته التي رسّخت، تاريخيًا، الاعتقاد بأنّ «الديمقراطية السياسية مجرّد لعبة بورجوازية، وأن المطلوب هو الديمقراطية الاقتصادية والاجتماعية، وهذه لا تتحقّق إلا بالانقلاب الثوري»[61]. كما ينطبق الأمر كذلك على تمثّلات الصراع الديني (الذي اتخذ في ما بعد مدلولًا هوياتيًا) ومتخيّلاته التي رسّخت، تاريخيًا، الاعتقاد أن الديمقراطية - شأنها شأن النظم السياسية «الجاهلية» - انتهت «إلى ما يشبه الإفلاس»[62].

صحيح أنّ تجلّيات براديغم الصراع المادي في مفهومي الثورة الطبقية والثورة الهوياتية لا تشكّل كل مكونات المشهد الأيديولوجي العربي الراهن في

---

(61) الهاشمي الطرودي، أضواء على اليسار التونسي: حركة آفاق نموذجًا (تونس: دار محمد علي للنشر، 2014)، ص 84. ويمثل هذا الموقف ترجمة لمخرجات منظور الصراع الطبقي الذي يرى أنّ الجمهورية الديمقراطية لا تقلّ دكتاتورية طبقية عن النظام الملكي، وأنّ نظام الحريات والمساواة بين المواطنين أمام القانون في هذه الجمهورية هو «نفاق الديمقراطية البورجوازية» (لينين، ص 99-100). من هنا، فإنّ الديمقراطية لم تعن بالنسبة إلى الخطاب اليساري الراديكالي العربي، تاريخيًا، غير «إطلاق وممارسة الديمقراطية على أوسع نطاق للطبقة العاملة والجماهير الكادحة والقوى والأحزاب التقدمية للتعبير عن مصالحها وإرادتها»، انظر: وثائق الأحزاب الشيوعية والعمالية في البلدان العربية (1964-1984) (دمشق: مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي، [د. ت.])، ص 114. وعلى الرغم من أنّ اليساري الراديكالي في بلدان الثورات العربية لم يطرح بشكل واضح تطبيق هذه «الديمقراطية الشعبية»، فإنّ دلالاتها تسللت إلى بعض ثنايا خطابه في مثل الحديث عن أنّ «المطروح هو تلبية الطموحات الديمقراطية لكل الطبقات والفئات ... التي تتعارض مصالحها مع مصالح كبار البورجوازيين المحليين والرأسمال الأجنبي»، انظر: حمة الهمامي في حوار مع الشروق، 8/ 2/ 2011.

(62) سيد قطب، معالم في الطريق (القاهرة: دار الشروق، [د. ت.])، ص 5.

تمثّله للثورات العربية الراهنة، لكن هذه التجلّيات تشكّل، في تقديرنا، المكوّن الرئيس فيه، بحكم أنها كانت مصدر إلهام أساس، بطريقة أو بأخرى، لتمثّلات ومتخيّلات القوى السياسية الأكثر فاعلية والأكثر تأثيرًا في المراحل الانتقالية التي عرفتها بلدان هذه الثورات، ومن ثمّ كانت مصدرًا أساسًا، مباشرًا أحيانًا وغير مباشر أحيانًا أخرى، في تحديد الخيارات العملية، أو ما وسمناه سابقًا بـ «الخطاب المفعَّل»[63]، وما أفرزته من نتائج عينية في السيرورات التي قطعتها هذه المراحل، كما سيأتي بيان ذلك لاحقًا في فصول هذا الكتاب.

(63) سهيل الحبيّب، المفاهيم الأيديولوجية في مجرى حراك الثورات العربية: مقدمات في استئناف المشروع النقدي للأيديولوجيا العربية المعاصرة (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2014)، ص 12.

الفصل الرابع

حدود المتخيّل الوفاقي في المسارات الانتقالية العربية

لم تغب فكرة التوافق أو الوفاق عن النخب السياسية والثقافية الفاعلة، بصورة أساسية ومباشرة، في مشاهد بلدان الثورات العربية، ولا سيما بعد نجاح الجماهير المنتفضة في إجبار رؤوس الأنظمة المستبدّة الفاسدة على التنحّي، ومن ثمّ النجاح في فرض ولوج هذه البلدان إلى مراحل انتقالية حقيقية. فمثلما أن هذه النخب لم تختلف في أن هذه المراحل الانتقالية التي يجب المرور بها إنما هي مراحل انتقال إلى الديمقراطية، فإنها لم تختلف كذلك في بدهية من البدهيات التي كرّستها التجارب الانتقالية العالمية في هذا الباب، التي مؤداها أن التوافق عنصر مركزي في تأمين الوصول إلى النظام السياسي الديمقراطي المستقر.

سنحاول أن نبرز في هذا الفصل أن تمثّلات الفكرة الوفاقية ومتخيّلاتها التي تجسّدت في خطابات أغلبية المثقفين والفاعلين السياسيين الرئيسين في المشاهد الانتقالية العربية الجارية نهلت، بشكلٍ مباشرٍ وأساس، من الرصيد النظري الذي راكمه الوفاقيون العرب في العقدين اللّذين سبقا اندلاع الثورات العربية الراهنة، وذلك بالكيفية نفسها، تقريبًا، التي نهلت بها تمثّلات هذه الثورات ومتخيّلاتها من الرصيد النظري الذي راكمه الثوريون العرب في العقود التي سبقت، كما رأينا في الفصل السابق. ومثلما أبرزنا في الفصل الثاني من هذا الكتاب كيف أن الأيديولوجيا العربية المعاصرة لم تغادر، فعليًا، مربع براديغم الصراع المجتمعي في انتقالها من الفكرة الثورية إلى الفكرة الوفاقية «الإصلاحية»، فإننا سنبيّن، في

هذا الفصل، أنّ النخب السياسية الفاعلة في بلدان الثورات العربية بقيت أسيرة، إلى حد بعيد، لقواعد هذا البراديغم الصراعي، وهي تنتقل من تمثّل الحدث الثوري (انتفاض الجماهير وتنحية رؤوس النظام) إلى تخيّل المسار الانتقالي المستكمل له.

سنحاول أن نبرز كيف أنّ تمثّل الثورات العربية في صيغة تجسيد لصراعات مجتمعية فئوية مادية (بين طبقات أو بين جماعات هوية)، كما رأينا في الفصل السابق، كان يدفع إلى الاستنجاد بمضامين الفكرة الوفاقية العربية المؤسس لها في الأيديولوجيا العربية المعاصرة، وإلى الاعتقاد أنّ هذه المضامين هي عينها مضامين الوفاق السياسي والمجتمعي الذي لم تنجح من دونه تجارب التحوّل الديمقراطي كلها في عالمنا المعاصر. والنتيجة التي سيسعى هذا الفصل إلى إبرازها في ثنايا تحليلاته هي أنّ الوفاقية العربية المستندة إلى براديغم الصراع المجتمعي المادي لم تستطع أن تستبطن، في عمقها، التمثّلات والمتخيّلات الوفاقية التي تلائم هدف المسارات الانتقالية العربية الهادفة إلى بلوغ التحوّل الديمقراطي. تمامًا مثلما أنّ التمثّلات والمتخيّلات الصراعية المادية للثورات لم تستبطن، في عمقها، الأنموذج المجتمعي الديمقراطي بوصفه أنموذجًا مرجعيًا لها. وفي كلتا الحالين يبقى الإشكال كامنًا في عدم القدرة على تمثّل الثورات العربية الراهنة وتخيّلها من حيث هي ثورة مواطنين.

أولًا: الوفاقية العربية في المشهدين المبكرين لثورتي تونس ومصر

بُنيت الفكرة الوفاقية العربية في ظاهر خطابها، كما رأينا ذلك في الفصل الثاني، على أنّ الأمة العربية تواجه «مأزقًا شاملًا لم يعد التغيير فيه ممكنًا على الطريقة السابقة؛ أي على طريقة الثورة الشعبية أو على طريقة الانقلاب العسكري»[1]. وفي تونس، لم تكن حركة 18 أكتوبر، ولا هيئتها للحقوق

(1) خير الدين حسيب، «حول الحاجة إلى «كتلة تاريخية» تجمع التيارات الرئيسة للأمة مع إشارة خاصة إلى حالة العراق،» المستقبل العربي، السنة 29، العدد 336 (شباط/ فبراير 2007)، ص 6. وانظر مزيدًا عن النزعة الإصلاحية في ظاهر الخطاب الوفاقي العربي في الفصل الثاني من هذا الكتاب.

والحريات، بأي مقياس من المقاييس، حركةً ثوريةً، بقدر ما كانت حركة تبغي فرض بعض الإصلاحات السياسية الديمقراطية. لكن، على الرغم من ذلك، لم يكن عسيرًا على الوفاقيين العرب أن يقدّموا محصولهم الأيديولوجي على أنه منسجم مع مجريات حراك الثورات العربية، بل على أنه أحد الفواعل الإيجابية فيها؛ إذ اعتقد الوفاقي القومي أنّ من بين أسرار نجاح الثورتين التونسية والمصرية «ما تحقق من اندماج اجتماعي وتحالف بين الديمقراطيين والمثقفين والنقابيين والنشطاء العروبيين والإسلاميين والديمقراطيين من مختلف الاتجاهات ضد الديكتاتورية والاستبداد والفساد المالي والإداري ... وبفضل هذا الوفاق السياسي والاندماج المجتمعي وحياد الجيش وامتناعه عن التورط في القمع نجحت الثورتان التونسية والمصرية»[2].

من جهته رأى السياسي الوفاقي التونسي، في الأسابيع الأولى التي أعقبت إسقاط رأس النظام، أنّ الروح الوفاقية التي أسست لها «هيئة 18 أكتوبر للحقوق والحريات» هي التي تؤمّن مسار الثورة التونسية بعد نجاحها باعتبارها ساهمت في إيجاد مناخ عام «جنّب الساحة السياسية والاجتماعية التوترات الأيديولوجية بين مختلف قوى المعارضة ووجّهها نحو الاعتناء بمشاغل الشعب السياسية والاقتصادية والاجتماعية لكي تتصدّى للاستبداد السياسي، لذلك ليس من الغريب أن نرى الشعب التونسي في هذه الثورة التي فجّرها بطاقات ذاتية ولم تشقّها إلى حدّ الساعة صراعات حزبية أو مذهبية ضيقة»[3].

بالطبع، لا تطابق المجريات الفعلية والعينية للثورات العربية الراهنة متخيّل سيناريو التغيير الديمقراطي، والتغيير النهضوي العام، في الخطاب الوفاقي العربي. فهذه الثورات لم تكن نتاج قيام «كتل تاريخية» في شكل تنظيمات جبهوية سياسية اتحدت فيها «تيارات الأمة» وعبّأت الجماهير العربية التي انتفضت وأجبرت رؤوس الأنظمة الاستبدادية على التنحي. بيد أن هذا لا ينفي أن آثارًا من المحصول الأيديولوجي للوفاقية العربية ظهرت في المشهدين المبكّرين للثورتين المصرية

---

(2) خير الدين حسيب، حوار صحفي، في: الصباح، 8/ 7/ 2011.

(3) حمة الهمامي، حوار صحفي، في: الصباح الأسبوعي (31 كانون الثاني/ يناير 2011).

والتونسية على وجه الخصوص. ففي مجريات الثورة المصرية قبل تنحي مبارك، حيث كان للقوى السياسية («تيارات الأمة») حضور مباشر، برز بالفعل ما يمكن أن يحيلنا إلى نتائج التأسيس الأيديولوجي الوفاقي العربي المعاصر، من ذلك مثلًا أن «المتابعة الدقيقة للإخوان المسلمين وخطابهم السياسي خلال الأسبوع الأوّل من أيام الثورة المصرية لا تستطيع أن تنكر مستوى من الوعي والنّضج؛ إذ اعتمد خطابهم العام على أنهم مكوّن من مكونات الشّعب الثائر، لكنهم ليسوا التعبير الوحيد عنه؛ فالشعارات التي رفعوها كانت منحازة إلى التغيير والحرية والعدالة الاجتماعية، ولم تسلك طرائقهم المعروفة في رفع المصاحف أو رفع شعارات، مثل الإسلام هو الحلّ»[4].

أما في تونس، فمع اللحظة التي أصبح فيها للأحزاب والقوى السياسية وجود فاعل، أي بعيد هروب بن علي، غدا التوافق والوفاق والديمقراطية الوفاقية عبارات تتردد على ألسن قيادات سياسية تنابذت تاريخيًا بشتى نعوت الإقصاء كما يعرف ذلك من له أدنى اطلاع على المشهد التونسي قبل أعوام قليلة، الأمر الذي أوحى بالاستنتاج أن الحراك السياسي الذي شهدته تونس في الشهور الأولى التي تلت ثورة 14 يناير إنما هو، في وجه من أوجهه على الأقل، ثمرة السياق التفكيري الذي أسس لنزعة الديمقراطية الوفاقية ومرجعيته في الفكر العربي في الأعوام القليلة الماضية، ولا سيما أن المناخ السياسي التونسي شهد تجربة عملية تنخرط في هذا السياق، هي تجربة «هيئة 18 أكتوبر للحقوق الحريات» التي بدت لنا مؤثرة في مجريات هذا الحراك الجديد[5]، حتى إن بعض المقاربات ذهبت إلى حدّ القول إن «الثورة كانت امتدادًا لحركة 18 أكتوبر التي نعدّها مفتاحًا لفهم ما حدث في تونس انطلاقًا من 14 يناير»[6].

---

(4) أماني الطويل، «الإخوان والثورة المصرية أي مستقبل،» مقالات، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 3 آذار/ مارس 2011، على الرابط: <http://bit.ly/1FyTV38>.

(5) سهيل الحبيّب، المفاهيم الأيديولوجية في مجرى حراك الثورات العربية: مقدمات في استئناف المشروع النقدي للأيديولوجيا العربية المعاصرة (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2014)، ص 47.

(6) زهير إسماعيل، «هل انتهت البورقيبية؟،» الجزيرة.نت، 4/ 12/ 2011، على الرابط: <http:// bit.ly/1KlOlnO>.

ثانيًا: الوفاقية العربية وطغيان متخيّل الوفاق الهدمي في المسارات الانتقالية العربية

لم يكن مستغربًا، في تقديرنا، أن يستحضر الفاعلون السياسيون الرئيسون، على هذا النحو، مضامين الخطاب الوفاقي العربي المؤسس له في العقدين اللذين سبقا الثورات العربية الراهنة، ولا سيما في المشهدين المبكّرين للثورتين التونسية والمصرية، ذلك أنّ مضامين هذا الخطاب الوفاقي كانت مجانسة للمقصد النقضي الهدمي الطاغي في طور مواجهة تعنت الأنظمة الاستبدادية الفاسدة المتمسّكة بالحكم، وفي اللحظات الأولى التي أعقبت تنحّي رؤوسها؛ إذ بدت محتويات الفكرة الوفاقية العربية متناغمة، على الرغم من منطوقها الإصلاحي الظاهر، مع طبيعة التمثّلات والمتخيّلات السائدة في شأن هذه الثورات، فكان الانتقال منطقيًا وسلسًا من التمثّل الصراعي المادي للثورات العربية إلى تخيّل وفاق مراحلها الانتقالية بمنظار الوفاقية العربية المعاصرة التي قامت، بدورها، على استبطان البراديغم الصراعي ذاته؛ ذلك أن استلهام مفهوم الكتلة التاريخية عند غرامشي قاد هذه الفكرة الوفاقية العربية - كما رأينا في الفصل الثاني - إلى استبطان جملة من التمثّلات والمتخيّلات الاجتماعية (التمثّل المادي لطبيعة عوائق النهوض القومي عامة، ومنه التحوّل الديمقراطي) التي أدت به، في النهاية، إلى إعادة إنتاج براديغم الصراع المجتمعي المادي الذي كرّسته الأيديولوجيا العربية المعاصرة عبر مفهوم الثورة.

سبق أن بيّنا في الفصل الثاني أن هذا التأسيس للفكرة الوفاقية العربية من داخل قواعد براديغم الصراع المجتمعي أدّى بها، بالاستتباع المنطقي والبنيوي، إلى تمثّل الفعل التغييري المنوط بالتكتّل الوفاقي المنشود من حيث كونه فعلًا نقضيًا ماديًا في الأساس. ذلك أنّ طبيعة العمل الذي من أجله يجب أن يقوم وفاق بين «تيارات الأمة وطوائفها»، بحسب تنظيرات الوفاقيين العرب، لا يكاد يتجاوز فعل التصدّي للأنظمة العربية السائدة والقوى الأجنبية المعادية ومقاومة مخططّاتها. فالقوة المادية التي ستنجم عن التكتّل المادي المؤسسي التنظيمي لهذه المكوّنات (الكتلة التاريخية)، إنما هي قوة تصدي ودفاع أكثر منها قوة بناء

وتأسيس. وسينعكس هذا المتخيّل الوفاقي العربي في مضمون الفكرة الوفاقية التي هيمنت على مجريات المراحل الانتقالية العربية التي ستقترن، بصورة رئيسة، في وعي النخب السياسية والثقافية الفاعلة، بالخيارات السياسية النقضية والهدمية.

اتخذ متخيّل السيرورة الانتقالية في بلدان الثورات العربية المستلهم من براديغم الصراع المجتمعي المادي مضمون المواجهة الحتمية بين معسكرين من القوى السياسية والمجتمعية، يضمّ المعسكر الأول «قوى معادية للثورة وللتغيير الديمقراطي وقوى ينحصر هدفها في إصلاح النظام السابق». أما المعسكر الثاني فيضمّ «قوى ثالثة ذات توجه ثوري ديمقراطي تسعى لتحقيق أهداف الثورة عبر القضاء على الدكتاتورية وإقامة نظام ديمقراطي جديد لا علاقة له بمخلفات المرحلة السياسية السابقة»[7]. في هذا السياق، برزت الخيارات السياسية الهدمية والنقضية المادية باعتبارها مناط الوفاق الظاهر الذي بدا بين القوى السياسية «الثورية» في مشاهد الثورات العربية أثناء مواجهتها لتعنّت الأنظمة الاستبدادية الفاسدة، وفي الفترة التي أعقبت تنحي رؤوسها.

في تونس، كانت المطالب التي اتحد حولها جميع الأطراف «الثورية»، في الأسابيع الأولى التي أعقبت هروب بن علي، تتمثّل في إبعاد الرموز التي اشتغلت معه وأيدته عن العمل السياسي، وحلّ البرلمان بغرفتيه، وحلّ حزب التجمع الدستوري الديمقراطي وإبطال العمل بدستور 1959 وانتخاب مجلس تأسيسي لصوغ دستور جديد وتشكيل حكومة موقتة جديدة لتصريف الأعمال فحسب. وكانت هذه المطالب محلّ وفاق واسع بين ألوان متعددة جدًا من الطيف السياسي الذي ارتسم في سماء تونس بعد 14 يناير، حيث التقى حولها أقصى اليسار الماركسي اللينيني مع حركة النهضة الإسلامية مع تيارات قومية وحدوية وأحزاب ليبرالية. وإذا كان هذا الخيار الوفاقي في تونس اتخذ عنوانًا بارزًا، هو الذهاب إلى انتخاب مجلس تأسيسي، فإن مضمونه الحقيقي الرئيس لم يكن البعد التأسيسي أو البنائي، بقدر ما كان البعد النقضي والهدمي.

---

(7) حمة الهمامي، في: الصباح، 2/ 8/ 2011.

يبرز هذا الأمر حتى في الخطاب «الفلسفي» المنظّر لـ«حتمية المجلس التأسيسي»، حيث تحدّث أحد «فلاسفة» اليسار الراديكالي عن هذا الخيار قائلًا: «كان لا بد من إعادة البناء كلّيًا، لا إصلاح ولا ترقيع، ولذلك تمسّكت حركة الثورة بالمجلس التأسيسي علامة على البداية الجديدة والقطع الكلّي مع الماضي»[8]. والمضمون نفسه، تقريبًا، يصوغه «فيلسوف النهضة» في قوله: «إن الثورة التي يتصوّرون أنهم قد أخمدوا جذوتها لن تتوقّف، بل ستُستأنف من جديد عندما تدرك أن أهدافها لا يمكن أن تتحقق بالترقيع و'بالراستوراسيون' [الترميم restauration] للنظام القديم: لا بد من مجلس تأسيسي ودستور جديد»[9]. هكذا يظهر المحتوى الهدمي لهذا الوفاق على خيار المجلس التأسيسي، وهو توافق ينهل مباشرة من متخيّل التعارض أو التناقض بين «الثورة» و«الإصلاح» كما أسس له براديغم الصراع المجتمعي المادي، وتحديدًا مفهوم الثورة في الماركسية اللينينية. وفي هذا السياق بالذات، سياق التوافق على الهدم، كان من الطبيعي مثلًا أن تفسح جريدة حركة النهضة الإسلامية المجال أمام زعيم حزب العمّال الشيوعي التونسي ليتحدّث عن أعداء الثورة الذين «هم بقايا التجمع والبوليس السياسي والأجهزة القضائية والمافيا المرتبطة بنظام بن علي، ما زال كل هؤلاء متواجدين ويؤثرون في الواقع ويعملون على الالتفاف على الثورة بكل السبل. وقد نهجت قوى أخرى جديدة إعلامية وسياسية إلى محاولة حصر الثورة في مجرد إسقاط بن علي والطرابلسية»[10].

أما في مصر، فطغت أيضًا الخيارات السياسية النقضية التي تستند إلى متخيّل الصراع المجتمعي المادي بين قوى الثورة وقوى النظام القديم. من مظاهر ذلك، مثلًا، أن «الإخوان المسلمين ركزوا في مطالبهم بعد تنحي مبارك على عدد من الأمور رأوا فيها مصلحة وطنية صميمة، أولها تطهير البلاد من الفساد، وتحييد

(8) محمد بن ساسي، «الثورة التونسية 17-12-2010/ 14-01-2011 مساءلة المفهوم،» البديل، العدد 1 (2012)، ص 93.

(9) أبو يعرب المرزوقي، استئناف العرب لتاريخهم الكوني: ثورة الحرية والكرامة، تونس نموذجًا (الدوحة؛ بيروت: مركز الجزيرة للدراسات؛ الدار العربية للعلوم ناشرون، 2012)، ص 116.

(10) حمة الهمامي في حوار مع: الفجر (تونس) (26 آب/ أغسطس 2011).

قيادات النظام السابق عن سدة الحكم والمسؤولية في مصر، فتم حل الحزب الوطني السابق، وكذلك جهاز مباحث أمن الدولة السابق، والذي تم إعادة تشكيله بناء على معايير جديدة تحت مسمى جهاز الأمن الوطني»[11].

بقي التشريع للفكرة الوفاقية ولدواعي التزامها من جميع «القوى الثورية» أسيرًا لتخيّل المراحل الانتقالية من منظور الصراع المادي، ومن ثمّ لمتخيّل مركزية سياسة النقض والهدم في هذه المراحل. فوجود عدو مادي متجسّد في بقايا النظام الاستبدادي وأزلامه (بحسب التسمية التونسية) أو فلوله (بحسب التسمية المصرية) ظل العنصر الأساس الأول الذي اعتمدته دعوات الوفاق والتوافق في المشاهد الانتقالية العربية. وفي تونس وقع تقدير أن «المسؤولية الأكبر تقع على أقطاب هيئة 18 أكتوبر أولئك الذين برهنوا أولًا على حنكتهم في إدارة الصراع مع الديكتاتورية، وهم بالتالي قادرون على إتمام المشوار مع بقاياه. وقد برهنوا ثانية على حذقهم فنون الوفاق رغم اختلاف المشارب. وهو ما تفتقده تونس في أيامنا وما تحتاجه في مستقبلها القريب»[12]. وفي مصر ظهرت قبيل الانتخابات التشريعية نداءات وفاقية دعت «كل القوى والأحزاب الوطنية والسياسية والأيدي الوطنية والجهود الشريفة إلى التوحد على قوائم توافقية، ووضع مصلحة الوطن فوق جميع المصالح الشخصية أو الفئوية لمواجهة تكتلات فلول الوطني التي تملك المال والبلطجة والعشائر والعائلات وسدنة النظام البائد»[13].

ما عادت الوفاقية العربية، في المراحل الانتقالية التي أعقبت الثورات الراهنة، إنتاج متخيّل الصراع المادي بين قوى الاستبداد (ممثّلة في بقايا الأنظمة المسقطة) وقوى «تيارات الأمة» (ذات المصلحة في التحوّل الديمقراطي) فحسب، بل

---

(11) عامر شماخ، الإخوان المسلمون وثورة 25 يناير: من معتقل وادي النطرون حتى قصر الاتحادية (القاهرة: دار التوزيع والنشر، 2013)، نقلًا عن: أحمد محمود، «الإخوان المسلمون وثورة 25 يناير،» الجزيرة.نت، 15/ 3/ 2013، على الرابط: <http://bit.ly/1FDMyJM>.

(12) محمد كشت، «إلى الذين جمعهم الاستبداد وفرقتهم الحرية،» الفجر (تونس) (1 تموز/ يوليو 2011).

(13) «خبراء: التوافق الوطني صمام أمان للمستقبل،» موقع الإخوان المسلمين، على الرابط: <http://www.ikhwanonline.com/Article.aspx?ArtID=91611&SecID=250>.

أعادت كذلك إنتاج متخيّل الصراع المادي مع الاستعمار الغربي، معتبرة «أنّ قوى الهيمنة في الغرب حين أدركت أن عالمًا عربيًا جديدًا يولد ويتشكل، فإنها سارعت إلى الاحتشاد للتعامل مع الوضع المستجد، بالاختطاف أو الإجهاض أو الاختراق. لكن ذلك كله ليس قدرًا مكتوبًا، وإنما هو سعي يحتمل الإحباط ولا يصمد أمام الاحتشاد المقابل من جانب القوى الوطنية إذا أدركت مكمن الخطر واجتمعت على التصدي له. وهو ما يقتضي تمييزًا واضحًا بين التناقض الرئيس والتناقضات الفرعية. والتصدي لقوى الهيمنة الغربية يتصدر المربع الأول، في حين أنّ كل ما عداه يظل تناقضات فرعية تأتي في المرتبة التالية من الأهمية»[14].

لم تظهر فاعلية منظور براديغم الصراع المادي وقوة تأثيره في مستوى غلبة البعد النقضي والهدمي على متخيّل الوفاق المطلوب لتأمين سيرورة المراحل الانتقالية العربية نحو الديمقراطية، بل ظهرتا كذلك في مستوى التخيّل البنائي لهذه السيرورة. فبعض مظاهر هذا التخيّل يستبطن صورة البناء المادي وما يستلزمه من جهد مادي لا يتولّد إلا عن وفاق هو عبارة عن تكتّل قوى مادية. هذا ما يفصح عنه الوفاقي حينما يقول: «ولعلّنا لا نبالغ إذا قلنا إن حكّام تونس لن يكتب لهم النجاح ولن يحالفهم التوفيق إن لم ينتهجوا أسلوب الائتلاف والتوافق، فما ورثته تونس من مخلفات حقبة الديكتاتورية ... يستوجب جهدًا خارقًا من كل طاقات المجتمع في سبيل بناء دولة الحرية والديمقراطية للجميع وكذلك خاصة التنمية المستدامة لجميع الجهات دون تمييز»[15]. وفي مصر اتفق خبراء أن التحالف بين القوى والأحزاب الوطنية والسياسية صمام الأمان في الانتخابات البرلمانية المقبلة، وأوضحوا أن المرحلة الراهنة للبلاد لا يصلح لها سوى التوافق باعتبار أنه لا يوجد فصيل، أيًا يكن، يستطيع أن يحمل العبء والأمانة بمفرده[16].

إجمالًا، حينما نتأمل جيدًا محتوى الخطاب السياسي المهيمن في مشهدي

(14) فهمي هويدي، «عن اختطاف الربيع العربي،» الجزيرة.نت، 27/ 9/ 2011، على الرابط: <http://bit.ly/1Loe3pF>.

(15) كشت، «إلى الذين جمعهم الاستبداد».

(16) «خبراء: التوافق الوطني صمام أمان للمستقبل».

تونس ومصر بعيد تنحي بن علي ومبارك ندرك بوضوح أن الفكرة الوفاقية فيه كانت عاجزة عن تمثّل المرحلة الانتقالية خارج مفترضات البراديغم الصراع المجتمعي المادي ومفرداته؛ ذلك أن الدعوات إلى ضرورة التوافق بين «القوى الثورية» أو «القوى الوطنية» المختلفة كانت تستمدّ مشروعيتها من متخيّل الصراع المادي الذي فجّر الثورات العربية ومن متخيّل امتداده واستمراره في المراحل الانتقالية التي تعقب هذه الثورات، الأمر الذي جعل الفكرة الوفاقية تتلبّس، تلبّسًا شبه مطلق، في وعي النخب السياسية والثقافية الفاعلة، بالخيارات السياسية الهدمية والنقضية التي لا ترى جوهر المرحلة الانتقالية إلا في استكمال مهمات إسقاط النظام الدكتاتوري بعد إطاحة رأسه، وطي صفحته نهائيًا بهدم أركانه ومؤسساته والقطع مع رموزه كلها والأشخاص الذين اشتغلوا في نطاقه وتفويت الفرصة عليهم وعلى ممكنات الالتفاف والتراجع والانتكاس ...إلخ.

لم ير الفاعلون السياسيون الرئيسون في المراحل الانتقالية العربية أي تغيّر في طبيعة الصراع في مرحلة ما بعد نجاح الثورات في خلع رؤوس السلطات الاستبدادية الفاسدة، فظلّوا إلى حد بعيدٍ أسرى براديغم الصراع المجتمعي المادي و«تراث» الخطاب الوفاقي العربي المؤسس له قبل قيام الثورات العربية الراهنة[17]. بمعنى آخر، بقي هؤلاء الفاعلون سجناء نمط التفكير الوفاقي الديمقراطي العربي المعاصر الذي فكّر في الكتلة التاريخية من جهة القدرة المادية على تغيير أنظمة الاستبداد لا من جهة القدرة الفكرية والثقافية على بناء الأنظمة الديمقراطية. وهنا يكمن، في تقديرنا، العنصر الأساس، أو على الأقل عنصر من العناصر الأساسية، لأزمة التوافق في المسارات الانتقالية التي تشهدها بلدان الثورات العربية، أي أزمة التوافق بين النخب السياسية العربية الفاعلة في هذه المسارات حينما انتفت

---

(17) حتى بعد التطوّرات التي عرفتها الأوضاع العربية بعد الثورات العربية، بقي الخطاب الوفاقي العربي أسير هذا المتخيّل الهدمي «منتشيًا» بـ«عظيم منجزاته». انظر مثلًا حديث منير شفيق عن قصص التعاون بين التيارين القومي والإسلامي وقوى الوطنية واليسارية في التصدي للهجمة الأميركية - الصهيونية - العولمية وعرقلة تسوية القضية الفلسطينية وإحباط مشروع الشرق الأوسط الجديد وتحقيق «انتصارات وإنجازات» في العراق. انظر: منير شفيق، «حول العلاقة بين التيارين القومي والإسلامي،» المستقبل العربي، السنة 36، العدد 417 (تشرين الثاني/ نوفمبر 2013).

الأنظمة الاستبدادية من حيث هي وجود المادي وتحوّلت «مخططات القوى الأجنبية المعادية» إلى مجرّد أشباح لا أثر مادي لها، واتضح أن عملية التحوّل الديمقراطي إنما هي عملية بنائية في الأساس.

ثالثًا: التقريب الأيديولوجي في الخطاب الوفاقي العربي والعجز عن أداء المهمات البنائية

سبق أن أشرنا في الفصل الثاني إلى عدم إمكان فهم المصير الذي آلت إليه الفكرة الوفاقية العربية في المسارات الانتقالية التي أعقبت الثورات العربية الراهنة من دون استحضار حقيقة أن الفعل النقضي المواجه كان يمثّل عماد طموح الوفاقيين العرب، حيث كانت الأبعاد التأسيسية أو البنائية في متخيّل الفكرة الوفاقي العربي ضعيفة وضامرة، بل تكاد تكون غائبة. ولم نعدم في متن الخطاب الوفاقي العربي من الآراء والأقوال ما يفيد مدى الاستخفاف بالنهوض العربي عامة، والتحوّل الديمقراطي منه بالتحديد، من حيث هو صيرورة تأسيسية تستدعي عملًا بنائيًا، ماديًا أو ثقافيًا، ذا بال؛ إذ وقع تخيّل التحوّل الديمقراطي كأنه نتيجة «حتمية» تتبع، مباشرة، التصدّي المادي للحكم الاستبدادي وإسقاطه.

حتى البناءات النظرية والمفاهيمية في الخطاب الوفاقي العربي، ومنها مفهوم الديمقراطية الوفاقية (أو العربية أو «اللاأسسية»)، كانت مشدودة إلى هدف القضاء على الأنظمة السياسية العربية القائمة أكثر منها متعلّقة بهدف التأسيس لأنظمة سياسية بديلة. فالمهمة الرئيسة لهذا الخطاب ارتكزت على توحيد وعي «تيارات الأمة» وإقناعها بحتمية التحالف، تجانسًا مع حقائق الصراع المادي. وتمثّل الخطاب الوفاقي العربي لنفسه على هذا النحو هو من الاستتباعات البنيوية لمفهوم الكتلة التاريخية الذي أدّى إلى تخيّل هذه التيارات على شاكلة الطبقات الاجتماعية، وتخيّل مشروع النهوض العربي العام، ومنه التحوّل الديمقراطي على شاكلة المصالح الطبقية المشتركة في ظرفية تاريخية مخصوصة. ومفهوم الديمقراطية الوفاقية بالذات بقي مشدودًا تمامًا إلى غاية التوحيد الأيديولوجي التي من دونها يتعذر النضال المشترك بين «تيارات الأمة» من أجل الديمقراطية، ومن ثمّ يتعذر تحقيق التحوّل الديمقراطي.

اعتقد الخطاب الوفاقي الديمقراطي العربي أنه لمّا كانت القوى المتضرّرة من أنظمة الاستبداد والفساد العربية تحتلّ الموقع نفسه من خريطة الصراع الاجتماعي المادي، فمن الحتمي (بحسب براديغم هذا الصراع) أن يوجد التعبير الفكري الأيديولوجي الوحدوي أو الائتلافي الذي يعكس، بشكل مطابق، وحدة هذه القوى صاحبة المصلحة في التغيير الديمقراطي. وإذا كان منظّرو الوفاقية العربية يعتبرون أن المفهوم الذي بنوه للديمقراطية يجسّد هذا التعبير، ويوحّد «تيارات الأمة» في صراعها مع الأنظمة العربية، فمن الطبيعي ألا يستطيع هؤلاء تخيّل أي صعوبات يمكن أن تعترض التأسيس الديمقراطي بعد النجاح في إزالة العائق المادي المتمثّل في هذه الأنظمة. ففي هذه الحال تخيّل الخطاب الوفاقي العربي أنه سيكون «توافق القوى الوطنية على هدف مشترك، وهو إنشاء حكومة انتقالية تشرف على مرحلة انتقالية، يتمّ خلالها انتخاب هيئة تأسيسية ممثلة لكل الفئات والتيارات، على أن تقوم هذه الهيئة التأسيسية بالتوافق على دستور ديمقراطي، يضع أساسًا جديدًا لنظام جديد»[18].

لم يكن الزخم القوي للدعوات الوفاقية التي ظهرت في المشاهد المبكّرة للمسارات الانتقالية العربية بمنأى عن هذا المتخيّل، نعني متخيّل أنّ الخطاب الوفاقي العربي قام، قبل الثورات العربية، بتدارك الخلل الكامن في البنى الأيديولوجية العربية، حيث إنه أصبح يطابق حقيقة الصراع المادي وتمّ الخروج من حالة الاستقطاب الأيديولوجي والصراع الفكري بين القوى السياسية والمجتمعية التي لها المصلحة نفسها في النهضة العربية عامة، وفي تحوّل نظم الحكم في البلدان العربية إلى الديمقراطية خصوصًا. يبرز هذا المتخيّل بوضوح في حديث الوفاقي اليساري الراديكالي التونسي عن تجربة «هيئة 18 أكتوبر للحقوق والحريات»، بعد أيام قليلة من هروب بن علي وفي غمرة التصعيد في اتجاه فرض الذهاب إلى خيار انتخاب مجلس تأسيسي يقطع كلية مع النظام السابق. فهي تمثّل، في منظوره، «تجربة متميزة إذ إنها جمعت بين قوى مختلفة أيديولوجيًا وسياسيًا كانت

---

(18) عبد الفتاح ماضي، «عقبات تكوين كتلة تاريخية في مصر،» في: رغيد كاظم الصلح [وآخ.]، **نحو كتلة تاريخية ديمقراطية في البلدان العربية**، تنسيق وتحرير علي خليفة الكواري وعبد الفتاح ماضي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2010)، ص 255.

في خانة المواجهة في السابق لكن الواقع أقنعها بضرورة التكتّل لمواجهة قضايا مشتركة تأتي على رأسها قضية الاستبداد الذي تضرّرت منها كل القوى المعارضة السياسية والمجتمع التونسي»[19].

لم يتخيّل هذا الوفاقي اليساري تحقّق الوحدة النضالية (المواجهة المادية) بين القوى التي تمثّل ضحايا نظام الاستبداد فحسب، بل تخيّل أيضًا تحقّق ضرب من «الوحدة الأيديولوجية» بينها، وذلك على أساس «أنّ هذه القوى اتفقت على أن لا تكتفي بالعمل المشترك حول محور الحريات ولكنها اتفقت أيضًا على أن تبادر بنقاش قضايا خلافية لها صلة بالنظام الديمقراطي المنشود ومن أهم هذه القضايا المساواة بين الجنسين (حقوق المرأة) وحرية العقيدة والفكر وأسس الدولة الديمقراطية وهوية البلاد ... وقد تمّ التوصّل في كل هذه القضايا إلى حدّ أدنى غير قابل للتصرّف كما هو واضح في الوثائق الصادرة عن هيئة 18 أكتوبر»[20].

تكشف بعض الكتابات التي ظهرت في الفترات الأولى من المسارات الانتقالية العربية وجود رهان حقيقي على ما أفرزه الخطاب الوفاقي قبل الثورات العربية من رصيد في «التوحيد الأيديولوجي» أو في «التقريب الأيديولوجي» بين «تيارات الأمة». يظهر ذلك جليًا في ما كتبه «الفيلسوف» الإسلامي الذي لم يتوان في استدعاء هذا الرصيد لتخيّل ضرورة قيام «مرحلة انتقالية تعدّ لإعادة بناء القوى السياسية ... التي ستتنافس في الانتخابات الحرّة والنزيهة لاستئهال قيادة سلطات الشعب ... وتحريرها من أعداء الثورة لصالح أصدقائها»[21]. فهو يؤكد في هذا السياق أن التيارين اليساري والليبرالي «اقترب كلاهما [اقترب كلٌّ منهما] من خيارات الثاني وبات اليسار لا يهمل مطالب الليبرالي لكونها شرط الفاعلية الاقتصادية ... والليبرالي لا يهمل مطالب اليسار لكون فاعلية التنافس والحرية بحاجة إلى التضامن شرط السلم

---

(19) حمة الهمامي، حوار صحفيّ، في: الصباح الأسبوعي، 31/ 1/ 2011.

(20) المصدر نفسه.

(21) المرزوقي، ص 94.

الاجتماعية»[22]. وما حدث من تقارب بين التيارين اليساري والليبرالي حدث مثله بين التيارين القومي والإسلامي؛ إذ «فقدت القومية حدّتها التي شتتت وحدة الأمة الإسلامية بحسب الانتساب العرقي وفقدت الإسلامية حدتها التي شتتت وحدة الشعوب بحسب الانتساب المذهبي»[23].

يتابع «الفيلسوف» تحليله الذي ينتهي به إلى تأسيس «حلف أصدقاء الثورة» على أرضية الثقة في هذا «التراث» الوفاقي العربي، معتبرًا أنه «لما كانت كل الحساسيات السياسية التونسية موزعة على هذه الخيارات ... فإنّ كل هذه الأحزاب ضرورية في بناء الثورة بشرط تحريرها مما دبّ فيها من فساد بحكم تأثرها بالنظام السابق وتحقيق حلف أصدقاء الثورة الذين سيضمنون الانتقال السلمي إلى العهد الجديد الذي تطلبه الثورة»[24]. إن «حلف أصدقاء الثورة» هذا يحمل مواصفات «الكتلة التاريخية» كلها في المتخيّل الوفاقي العربي، فهو مؤلف «من يساريين ويمينيين وقوميين وإسلاميين يشتركون في حب الوطن وعدم الغلو العقدي والمذهبي بحكم ما أشرنا إليه من تقارب لم يقتصر على فريقي الصنفين، بل إن كل الفرقاء تقاربوا. فالقومي قريب من اليساري والإسلامي من الليبرالي: فالجميع صار يؤمن بأن من شروط العمل السياسي التخلص من المطلقات والقول بالحلول الوسطى»[25].

من الواضح أن مُخرجات الخطاب الوفاقي العربي ونتائجه كانت، في الأسابيع والشهور الأولى من المسارات الانتقالية العربية، مصدر الثقة، أو على الأقل مصدرًا من مصادر الثقة، في القدرة على تأمين الانتقال الديمقراطية. ونذكر، على وجه الخصوص، الثقة في نتائج الخطاب الوفاقي الديمقراطي العربي (أو مفهوم الديمقراطية الوفاقية) الذي أشاع، سنوات قليلة قبل قيام الثورات العربية، ما يعتبرها «حقيقة جوهرية قوامها أنه بعد عقود من الصراع بين التيارات الأساسية،

---

(22) المرزوقي، ص 98.
(23) المصدر نفسه.
(24) المصدر نفسه.
(25) المصدر نفسه، ص 96-97.

ثمة شبه إجماع بين هذه التيارات على أن الديمقراطية، كنظام للحكم ومنهج لإدارة النظام السياسي بطرق سلمية. وهذا الهدف المشترك، أي الديمقراطية، صار في وقتنا الحاضر لا يتعارض مع المبادئ والثوابت الأساسية لمعظم القوى السياسية، من قومية وإسلامية ويسارية وليبرالية»[26].

كان الرهان على أن هذا الخطاب الوفاقي الديمقراطي العربي قادر على توحيد قوى «تيارات الأمة» وأحزابها المختلفة في أثناء سيرورة تأسيس أنظمة بديلة من أنظمة الاستبداد التي أسقطتها الثورات العربية، في حين أن استراتيجيا هذا الخطاب بُنيت، في الأصل وكما رأينا سابقًا، على خلفية توحيد هذه القوى من أجل تحقيق هدف القضاء على تلك الأنظمة السياسية العربية التي كانت قائمة. وظهرت الثقة في القدرة التوحيدية البنائية لمحصول الخطاب الوفاقي العربي في مسلمات انبنت عليها الدعوات الوفاقية التي ظهرت في المسارات الانتقالية العربية، من قبيل أن «القاسم المشترك الذي يجمع بين الجميع أكبر كثيرًا مما يفرق بينهم، فلا خلاف حول مبادئ وقيم مثل المواطنة التي تقوم على العدل والمساواة، أو الحرية وتداول السلطة، أو ضرورة وجود الدولة القوية التي تطبق القانون على الجميع بلا تمييز، فهي حزمة من المبادئ محل إجماع جميع تيارات الجماعة الوطنية المصرية، ولا بد من جعلها أساسًا لصوغ التيار الأساسي لها، الذي يمثل القاسم المشترك الجامع بين كافة الفصائل الفكرية والسياسية، معبرًا عن قيم الجماعة الوطنية بصفة عامة، ومترجمًا للأهداف والغايات المراد تحقيقها في المرحلة المقبلة»[27].

في تونس جرت المراهنة على أنّ رصيد الخطاب الوفاقي لهيئة 18 أكتوبر للحقوق والحريات قادر على أن يؤدي دورًا مرجعيًا في التأسيس الديمقراطي

---

(26) علي خليفة الكواري وعبد الفتاح ماضي، «مفهوم الكتلة التاريخية على قاعدة الديمقراطية،» المستقبل العربي، السنة 33، العدد 373 (آذار/ مارس 2010)، ص 46.

(27) أحمد طه، «الإسلاميون والعلمانيون في مصر.. هل إلى توافقٍ من سبيل؟» دراسة، مركز الجزيرة للدراسات، 28 تموز/ يوليو 2011، على الرابط: <http://studies.aljazeera.net/issues/2011/20119211646221251 37.htm>.

ولاحظ استخدام المعجم الوفاقي للمستشار طارق البشري (التيار الأساسي).

الجديد، وذلك من منطلق أن النصوص التي بلورها هذا الخطاب حول «الدولة المدنيّة والتداول السلمي على الحكم والمرأة والعفو التشريعي ما تزال إلى اليوم نصوصًا مرجعيّة»[28]. بيد أن المخاض الصراعي العنيف الذي عرفته المرحلة الانتقالية في تونس عمومًا، ولا سيما مخاض الصراع الذي اقترن بكتابة الدستور، خيّب آمال روّاد هذا الخطاب من الوفاقيين التونسيين الذين كانوا يرون أن توافقات هيئة 18 أكتوبر «كان يمكن أن تشكل منطلقًا لتسوية تاريخية ومشروع مجتمعي يولي للدين المكانة التي تليق به، إلى جانب القيم المدنية والمواطنية». بيد أنّ ما حصل هو أن «ذلك التقارب بقي على صعيد الفكرة والنوايا قبل أن يتعثر في أول اختبار جدي عندما فتحت الثورة باب التنافس فانكشفت هشاشة الثقافة الديمقراطية وسطوة المصلحة الحزبية»[29].

أمام هذه الخيبة التي عرفها مصير الفكرة الوفاقية لحركة 18 أكتوبر في المسار الانتقالي التونسي، لا يملك الوفاقي المتحدر من الجهة «التقدمية» أو «الحداثية»[30] إلا أن يحمّل المسؤولية للطرف الآخر؛ إذ اتضح له «أن القناعات الديمقراطية والتوجهات المدنية لم تمس إلا شريحة من كوادر النهضة وأنّ قطاعًا مهمًا من أنصارها يحمل أفكار سلفية محافظة». ويقرأ هذا الوفاقي في تصرفات هذه الحركة السياسية الإسلامية التونسية، بعد انتصارها في الانتخابات، «هوس السلطة واستئصالية إسلامية»؛ فمنذ «23 تشرين الأول/ أكتوبر تصرفت النهضة وكأنّ صعودها إلى الحكم استعادة حقٍ سلب منها وتعويض عما لحقها من اضطهاد»[31].

نحن هنا تجاه وضعية يختار فيها أحد أطراف الوفاق الحلّ الأسهل، فيلقي

---

(28) إسماعيل، «هل انتهت البورقيبية».

(29) عبد اللطيف الهرماسي، «وسطية لا استئصالية،» المغرب (تونس)، 22/ 3/ 2013.

(30) المعلوم أن الأستاذ عبد اللطيف الهرماسي هو قيادي بالحزب الجمهوري أي الحزب الديمقراطي التقدمي سابقًا ذي الأصول اليسارية التقدمية، وقد أدى هذا الحزب دورًا مركزيًا في «حركة 18 أكتوبر».

(31) الهرماسي، «وسطية لا استئصالية».

على الطرف الآخر مسؤولية «نكث العهد الوفاقي»[32]، من دون أنّ يكلّف نفسه عناء البحث عن إمكان وجود أسباب بنيوية ماثلة في طبيعة الرهان الوفاقي الذي فشل، وكان منعقدًا على وظيفة بنائية تأسيسية تؤديها الاستراتيجيا التي اتبعها الخطاب الوفاقي العربي أو ما سمّيناه، في الفصل الثاني، «استراتيجيا التركيب» بين البرامج والعناوين الأيديولوجية المختلفة للقوى السياسية المناهضة للأنظمة العربية الاستبدادية الفاسدة. وهدفت هذه الاستراتيجيا إلى جسر المسافات الأيديولوجية التي تفصل هذه القوى بعضها عن بعض، الأمر الذي يفيده بوضوح حديث الوفاقي السالف الذكر عن «التوافقات التي كان يمكن أن تشكّل منطلقًا لتسوية تاريخية ومشروع مجتمعي يولي للدين المكانة التي تليق به، إلى جانب القيم المدنية والمواطنية».

نقدّر أن سبب إخفاق الوفاقية العربية في تأدية أي وظيفة بنائية في المسارات الانتقالية العربية يكمن في أن استراتيجيا جسر المسافات الأيديولوجية عبر الجمع التركيبي بين العناوين الأيديولوجية لم تكن، شأنها شأن الخطاب الوفاقي كله، استراتيجيا توحيدية من أجل التأسيس والبناء، بقدر ما كانت استراتيجيا توحيدية من أجل المواجهة المادية للأنظمة القائمة. فالغاية كانت موجّهة إلى نحت صورة بنية أيديولوجية «تطابق» صورة الصراع المادي ضد هذه الأنظمة على الأرض كما تمثّله الوفاقيون العرب. فالتركيب بين عنوان الهوية (العودة إلى الإسلام) وعنوان الديمقراطية وعنوان الوحدة العربية وعنوان التنمية وعنوان العدالة الاجتماعية، في بنية أيديولوجية واحدة، كان أساسه تخيّل ضرورة توحّد القوى السياسية والمجتمعية التي تؤمن بهذه العناوين في مواجهة أنظمة هي، في الوقت ذاته، تغريبية واستبدادية وإقليمية (تحافظ على التجزئة) وتخدم الطبقات الغنية وتفقّر الجماهير الواسعة.

---

(32) يمكن أن نجد وضعية مماثلة، لكن الوفاقي الإسلامي هو الذي يلقي فيها المسؤولية على الآخرين؛ ففي مصر مثلًا يرى فهمي هويدي «أنّ أغلب الباحثين الإسلاميين قطعوا أشواطًا باتجاه التوافق مع الليبراليين والعلمانيين وصاروا واعين بتمايزاتهم، إلا أنّ أصحابنا هؤلاء ظلوا واقفين في مواقعهم، لم يتقدموا خطوة تذكر إلى الأمام، وبدا مؤسفًا أن بعض من كانوا معتدلين منهم صاروا أكثر تشددًا وتشنجًا في الآونة الأخيرة». فهمي هويدي، «حوار عن العلمانية في تركيا،» الجزيرة.نت، 11/ 10/ 2011، على الرابط: <http://bit.ly/1dmoGhu>.

أبانت سيرورات المراحل الانتقالية العربية أن مثل هذه البنية الأيديولوجية الوفاقية قادرة، إلى حدّ ما ربما، على صنع متخيّل وحدة «تيارات الأمة» في مواجهة عدو مادي مشترك (الأنظمة العربية والاستعمار الغربي) والعمل على القضاء عليه، لكنها في المقابل عاجزة عن بناء متخيّل اتفاق هذه التيارات على نظام بديل، حيث أظهرت معارك كتابة الدستور الجديد في تونس ومصر مدى تهافت فرضية الخطاب الوفاقي العربي العام التي مؤداها أن العناوين الأيديولوجية لهذه التيارات إنما هي عناوين جزئية يمكن أن تؤلف بنية واحدة ومتماسكة. كما أظهرت هذه المعارك كذلك مدى محدودية فرضية الخطاب الوفاقي العربي الديمقراطي التي مفادها أنه يمكن التوافق على إطار دستوري وتشريعي ديمقراطي بمعزل عن الخلافات الأيديولوجية الكبرى والجوهرية التي تشق النخب السياسية والثقافية المعارضة للأنظمة العربية الاستبدادية. ذلك أنه اتضح، بشكل ملموس، أن التحوّل الديمقراطي، حتى في وجهه الدستوري والتشريعي، إنما هو أوسع امتدادًا من متخيّل الديمقراطية في الخطاب الوفاقي العربي.

لعلّ المظهر الأهم في تصدّع بنية الخطاب الوفاقي العربي الذي ظهر مع البداية الحقيقية للمسار للتأسيسي في تونس ومصر[33] كان ناجمًا عن الاصطدام بمحاور خلاف مفصلية تنازعت فيها المفترضات التشريعية لمقولة الهوية واستعادتها والحفاظ عليها في طرح الإسلاميين مع المفترضات التشريعية التي من دونها لا يمكن قيام نظام ديمقراطي حقيقي؛ إذ فكّر المؤسس الإسلامي في المبادئ الدستورية والقانونية التي تدخل في باب الحفاظ على الهوية (أو في باب إيلاء «الدين المكانة التي تليق به»، بلغة الوفاقي التي مرت بنا أعلاه)، فجرى، مثلًا،

(33) ليس من العسير أن نلاحظ أن مظاهر الخلاف والصراع بدأت تدبّ، في المشهدين المصري والتونسي، مع بداية التفكير في مسار التأسيس الحقيقي. فقبل الانتخابات التشريعية في مصر ظهرت ما تسمّى «أزمة الوثيقة الدستورية» التي تعود بدايتها إلى مطالبة بعض الأحزاب والشخصيات الليبرالية واليسارية بما سموه «مبادئ فوق دستورية» أو «مبادئ حاكمة للدستور»، خوفًا من انفراد الإسلاميين بوضع الدستور الجديد إذا حصلوا على أغلبية في الانتخابات المقبلة. والأمر نفسه تقريبًا حصل في تونس مع «وثيقة العهد الجمهوري» التي وقعت عليها، قبل انتخابات المجلس التأسيس، أغلبية القوى السياسية اليسارية والمدنية المشاركة في «الهيئة العليا لتحقيق أهداف الثورة والإصلاح السياسي والانتقال الديمقراطي» وقاطعتها حركة النهضة.

اقتراح «فصلين دستوريين، الأول يضمن حرمة المقدسات والثاني يجرم الاعتداء عليها، واقتراح تنقيح الفصل 165 من المجلة الجزائية يهدف إلى تجريم الاعتداء على المقدسات بعقوبة قد تبلغ أربع سنوات». وعلّق عياض بن عاشور (خبير القانون الدستوري «العلماني») على هذا الأمر قائلًا: «لو تحققت هذه المقترحات لأدت بنا إلى هاوية الاستبداد الثيوقراطي، وهو أبشع وجوه الاستبداد»[34].

في مقابل هذا، إذا كان المؤسس الديمقراطي «العلماني» فكّر في أساسيات الحقوق والحريات الديمقراطية في معناها الكوني، فتمسّك بحرية التعبير وحرية المعتقد والضمير إلى جانب حرية التنظّم وتكوين الأحزاب والجمعيات المدنية ...إلخ (أو «القيم المدنية والمواطنية» بلغة الوفاقي التي مرت بنا أعلاه)، فإنّ المؤسس الإسلامي «دعا إلى ضرورة ضبط حرية التعبير حتى لا تصبح مدخلًا لضرب الإسلام وضبط حرية الضمير حتى لا يخرج المسلم عن دينه»[35]. وإذا كان الإسلاميون في تونس انتهوا إلى القبول بهذه الحقوق الأساسية في كل نظام ديمقراطي، فإنّ ذلك جرى عندهم تحت عنوان «التنازلات»[36] لا عنوان «الاقتناعات».

ليس الجدال الذي رافق هذه الفصول الدستورية غير عيّنة ممثّلة لطبيعة الصراع الذي عرفه المشهدان التأسيسيان في تونس ومصر، وتحوّلت بموجبه عملية كتابة دستور جديد إلى عامل انقسام مجتمعي حاد بين «معسكر الإسلاميين» و«معسكر العلمانيين أو المدنيين». وهذا ما يفيد، في تقديرنا، أن الخطاب الوفاقي العربي لم يؤسس حقيقة (أي تأسيس بنائي فاعل) إلى ديمقراطية عربية وفاقية ترفع، كما توهّم، التعارضات والتناقضات الأيديولوجية بين «تيارات الأمة»، ولا سيما منها الناجمة عن مناهضة الإسلاميين للمشروعات العلمانية (تقليد الغرب) ومناهضة

---

(34) عياض بن عاشور، «التوافق أو كيف تعالج أخطار التصويت بالأكثرية أو حكومة الأغلبية،» المغرب (تونس)، 12/ 12/ 2012.

(35) الرأي للشيخ الصادق شورو النائب عن حركة النهضة في المجلس التأسيسي التونسي. نقلته جريدة: المغرب (تونس)، 7/ 7/ 2013.

(36) انظر مثلًا في هذا الصدد فحوى كلمة راشد الغنوشي رئيس حركة النهضة في الندوة التي نظمها مركز دراسة الإسلام والديمقراطية في واشنطن، في: المغرب (تونس)، 2/ 6/ 2013.

التيارات الأخرى لمشروع الإسلام السياسي (الدولة الدينية). فوظيفة ما أسس له مفهوم الديمقراطية العربية الوفاقية من «تقارب أيديولوجي» لم تتعدّ مستوى التوافق على هدم الأنظمة العربية الاستبدادية إلى مستوى التوافق على طبيعة الأنظمة البديلة منها.

رابعًا: مواقف وتصوّرات محاصرة في الوفاقية البنائية

حين نتأمل دعوات الوفاق في الخطاب السياسي الذي عرفته المسارات الانتقالية العربية، وخاصة في مساري تونس ومصر، لا نعدم من المواقف والتصوّرات الوفاقية ما يخرج منطوقه عن سياق الخطاب الوفاقي العربي ومفترضات براديغم الصراع المجتمعي المادي التي يستند إليها هذا الخطاب. وتضمّن بعض بيانات الإسلاميين بالذات وبعض نصوصهم[37] من المواقف والآراء ما يمكن أن يحيلنا على ما نسمّيه هنا «الوفاق البنائي»، ونعني به الوفاق الذي يتخذ مضمون التأسيس للتحوّل الديمقراطي، بما يعنيه بالتحديد من تأسيس التعددية السياسية والاجتماعية، لا باعتبارها واقعًا ماديًا (وهي واقعة بالفعل) فحسب، بل باعتبارها واقعًا معترفًا به على المستوى الذهني. الفارق بين ما نعنيه بـ «الوفاق الهدمي» وما نعنيه بـ «الوفاق البنائي»، في هذا السياق، هو الفارق بين الوفاق الذي مداره النفي المادي للنظام الذي استهدفته (التخلّص من رجالاته ورموزه وتشريعاته) والوفاق الذي مداره التأسيس المعنوي والقيمي والذهني للنظام الديمقراطي من حيث هو نظم دستورية وتشريعية وثقافة سياسية.

نقرأ في إحدى افتتاحيات جريد **الفجر** التي تصدرها حركة النهضة الإسلامية التونسية نصًا «أنموذجيًا» لمثل هذا الخطاب الوفاقي البنائي. وتحمل هذه الافتتاحية

---

(37) طبعًا مثل هذه المواقف الوفاقية التي سنعالجها في هذا العنصر موجودة في نصوص الأطراف السياسية والأيديولوجية الأخرى. غير أننا سنعتمد هنا على ما جاء في بيانات الإسلاميين ونصوصهم بالذات؛ لأنّ ذلك سيساعدنا على بيان الفكرة الأساسية في هذا العنصر التي مؤداها أنّ الوفاقية البنائية (الوطنية الديمقراطية) لم يكن لها أن تتطوّر وتتحوّل إلى فكرة غالبة وفاعلة في المسارات الانتقالية العربية، لأنها كانت محاصرة ومعوقة ببنية تمثّلات براديغم الصراع المجتمعي المادي ومتخيّلاته.

عنوانًا دالًا، في هذا السياق، هو «الوفاق من أجل البناء»، وفيها حديث عن أن الأمل كان معلقًا على من توحّدوا في مواجهة «المخلوع» (الرئيس الهارب) «جميعًا ومعًا لبناء تونس التي نحبّ، تونس التعدّد والتنوع، تونس التسامح والتآخي، تونس التي يتسع صدرها لكل أبنائها مهما اختلفت أفكارهم»[38]. ظهرت هذه الافتتاحية في سياق بدأ يشتدّ فيه الصراع بين الإسلاميين والعلمانيين في تونس، ممّا حدا بصاحبها إلى أن يتوجّه باسم الإسلاميين إلى الآخرين قائلًا: «وبعد هذا وقبله: تونس التي نحبّ تتسع لنا جميعًا دون إقصاء أو تهميش لأي كان من بناتها وأبنائها ... وتونس التي نحب تكون بدونكم مشوهة وتونس التي تحبون تكون بدوننا كسيحة»[39].

كما نقرأ في افتتاحية أخرى من افتتاحيات الفجر ما نصه «مصلحة البلاد تتطلب تعدّدًا في إطار الوحدة ... وحدة الغاية والهدف والمصلحة ... وتنوّعًا يضمن التعاون والتعايش والتشارك على قاعدة المواطنة دون إقصاء ولا هيمنة مع التزام شرف الغاية وشرف الوسيلة وفي ذلك فليتنافس المتنافسون»[40]. ولم تتجسّد هذه المواقف والتصوّرات الوفاقية البنائية، عند الإسلاميين بالذات، في صيغ مجرّدة فحسب، بل في تصوّرات لخيارات سياسية متعيّنة أيضًا، عبّر عنها بعض رموز الحركة الإسلامية في تونس. من ذلك القول إنه «ليس من مصلحة حركة النهضة أن تحصل على أكثر من ثلث الأصوات ... ليس من مصلحة تونس أن يحكمها الإسلاميون وليس من مصلحة الإسلاميين أن يحكموا تونس يجب فقط أن تكون طرفًا من جملة أطراف أخرى فالواقع الجديد ليس نتيجة انتصار أحزاب إنما نتيجة انتصار شعب بأكمله بكل أطيافه»[41]. ويقوم هذا الخيار السياسي على النظر إلى الاستحقاق الانتخابي، في هذه المرحلة التأسيسية الانتقالية، من جهة «احترام إرادة الشعب مع مراعاة تنوعه، فليس من المعقول بعد 50 سنة إقصاء الشيوعيين أو القوميين أو العلمانيين أو غيرهم»[42].

(38) عبد الله الزواري، «وفاق من أجل البناء،» الفجر (تونس) (22 تموز/ يوليو 2011).
(39) المصدر نفسه.
(40) نور الدين البحيري، «تعالوا إلى كلمة سواء،» الفجر (تونس) (12 آب/ أغسطس 2011).
(41) الشيخ عبد الفتاح مورو في حوار مع: الصحافة اليوم (تونس)، 16/ 3/ 2011.
(42) المصدر نفسه.

في واقع الأمر، إن أول مظهر لمثل هذه الخيارات السياسية المجسّمة لروح الوفاقية البنائية عند الإسلاميين تجلّى في أول بيان لحركة الإخوان المسلمين في مصر بعد تنحي حسني مبارك، جاء فيه: «إن الإخوان المسلمين وقد كانوا جزءًا من هذه الثورة المباركة، ليعلنوا أنهم ما كانوا يفعلون ذلك إلا ابتغاء وجه الله، ومن أجل رفعة الوطن وتحرير الشعب، ومن ثم فهم لا يتطلعون إلى مكاسب خاصة؛ ولذلك فقد أعلنوا مرارًا أنهم ليسوا طلاب سلطة، ولذلك لن يرشحوا أحدًا منهم لمنصب الرئاسة ولن يسعوا إلى الحصول على أغلبية في البرلمان، وأنهم يعتبرون أنفسهم خدمًا لهذا الشعب الكريم وأنهم أهل وفاء وأداء واحترام للعهود والمواثيق، وأنهم أحرص الناس على الأمن القومي ومن ثم فهم يحرصون على الوحدة الوطنية وحقوق كل المواطنين في الحرية والعدل والمساواة والعدالة الاجتماعية دون تفريق لأي اعتبار، كما أنهم حريصون على الجيش المصري البطل ودعمه وتقويته وسلامته من أي مغامرات غير محسوبة، حتى يظل درع الأمة وحصنها الحصين ضد أي عدوان خارجي»[43].

لا شك في أن العودة إلى هذه المواقف الوفاقية التي حواها بعض نصوص الإسلاميين في بدايات مساري الانتقال في تونس ومصر تكشف لنا عن بعد المسافة الفاصلة بين الخيارات السياسية المتعيّنة النابعة من طبيعة هذه المواقف الوفاقية والخيارات العملية التي كرّسها الإسلاميون التونسيون والمصريون بعد فوزهم بالانتخابات. نعني بُعد المسافة بين الانتصار إلى خيار عدم الحصول على «أكثر من ثلث الأصوات» وتنفيذ خيار الهيمنة على الحكومة وعلى مفاصل الدولة (حركة النهضة في تونس)[44]، وبُعد المسافة بين قرار عدم المنافسة على منصب الرئاسة ولا على أغلبية في البرلمان وممارسة الهيمنة حتى على الجمعية التأسيسية

---

(43) من البيان الصحافي للإخوان المسلمين غداة رحيل مبارك ونظامه، يمكن العودة إليه على الرابط: <http://bit.ly/1G3CJSw>.

(44) المعلوم أنّ حركة النهضة الإسلامية في تونس لم تتحصّل على أغلبية مطلقة تمكّنها من الحكم منفردة، لكنها حكمت في إطار «ترويكا» أو ائتلاف ثلاثي (مع حزبي «المؤتمر من أجل الجمهورية» و«التكتل من أجل العمل والحريات») بمنطق الحزب الأغلبي الذي استحوذ على أهم الوزارات وعيّن أتباعه في مختلف الوظائف والمناصب المهمة في الدولة.

التي وضعت الدستور (الإخوان المسلمون في مصر). لا تهمنا هنا المسافة الشاسعة بين الخيارات السياسية المعلنة بخلفية وفاقية بنائية والخيارات السياسية المطبّقة على أرض الواقع، بقدر ما تهمنا مسافة مقترنة بها وموازية لها في الامتداد يمكن أن نستجليها من عناصر كامنة في بنية تلك المواقف والتصوّرات الوفاقية الإيجابية، ونعني بها مسافة متعلّقة بضربين من تخيّل الثورات العربية الراهنة.

فإذا تأملنا جيدًا تلك البنية الخطابية التي حوت المواقف الوفاقية البنائية نراها تتضمن حديثًا يحيل مباشرة على تمثّل أو تخيّل مخصوص للثورات العربية الراهنة يفيده صريح القول - في الشواهد التي مرت بنا أعلاه - أن «الواقع الجديد (واقع الثورة في تونس) ليس نتيجة انتصار لأحزاب إنما نتيجة انتصار شعب بأكمله بكل أطيافه»، وأن «الإخوان المسلمين (في مصر) قد كانوا جزءًا من هذه الثورة المباركة». ولكي ندرك حجم المسافة بين متخيّل الثورة المضمن في هذه الخيارات السياسية الوفاقية البنائية ومتخيّل الثورة الذي ساد بالفعل، لا بدّ من مقارنة هذه المضامين مع مضامين حواها بعض الأقوال التي مرت بنا في الفصل السابق. لا بدّ من مقارنة بين مضمون ثورة «شعب بأكمله بكل أطيافه» ومضمون «ثورة شعب مسلم على جلاديه ومصاصي دمائه الذين طالما عملوا جنبًا إلى جنب مع قوى علمانية استئصالية معروفة في اليمين واليسار، على تجفيف ينابيع الإسلام وشن حرب بلا هوادة عليه، بما جعل الإسلاميين أكبر ضحايا تلكم الأنظمة الطاغوتية الفاسدة»[45]. كما لا بدّ من مقارنة بين مضمون القول إن «الإخوان المسلمين (في مصر) قد كانوا جزءًا من هذه الثورة المباركة»، مع مضمون القول بأنّ الإخوان المسلمين كانوا «عصب الثورة المصرية»، فهم «الذين أسسوا ثورة 25 يناير، وهم الذين حموها وأنجحوها، ولولاهم ما كانت»[46].

نريد أن نبيّن هنا، بالتحديد، أن المواقف الوفاقية البنائية والخيارات السياسية

---

(45) راشد الغنوشي، «رمضان والثورة يغذيها» الجزيرة.نت، 3/ 8/ 2011، على الرابط: <http://www.aljazeera.net/home/print/6c87b8d-70ec-47d5-b7c4-3aa56fb899e2/cb181F-db1f4f-db1a-46c9-93a3-bc2e63c56201>.

(46) عامر شمّاخ، «الإخوان عصب ثورة 25 يناير،» على الرابط: <http://ikhwanonline.com/ Article.aspx?ArtID=136110&SecID=373>.

المتعيّنة التي تجسّدها لا يمكن أن تنفصل عن تمثّل أن من قام بالثورة إنما هو شعب متعدّد المكوّنات، وأن العلاقات الرابطة بين هذه المكوّنات ليست علاقات تناقض وصراع ونفي متبادل، بل هي علاقات تعايش مشترك، وأن الثورة جاءت لتكرّس التعدّد والتعايش وتنفي فكرة الوحدة المزيّفة التي كانت تصرّ عليها أنظمة الاستبداد والفساد. وذلك هو مضمون تمثّل ثورة المواطنين أو الثورة المواطنية الذي تناولناه في الفصل السابق وبيّنا أن الانصراف إليه لم يكن ممكنًا في سياق ما أقدم عليه الفاعلون السياسيون الرئيسون في المسارات الانتقالية العربية من إحياء لمفهومي الثورة الطبقية والثورة الهوياتية من «تراث» الأيديولوجيا العربية المعاصرة؛ ذلك أن طبيعة براديغم الصراع المجتمعي الفئوي المادي الملهم لهذا «التراث» الأيديولوجي الثوري لم تكن تسمح، أصلًا، بتمثّل هذه الثورات العربية باعتبارها ثورات مواطنين.

بقيت المواقف والتصوّرات الوفاقية البنائية وخياراتها العملية محدودة ومحاصرة، ولم تأخذ مدى واسعًا في المراحل الانتقالية التي أعقبت الثورات العربية. وسبب ذلك، أو على الأقل أحد أسبابه الرئيسة، يعود، في تقديرنا، إلى أن مفترضاتها تتعارض مع مفترضات براديغم الصراع المجتمعي المادي الذي تغذّت منه متخيّلات الثورة ومراحل استكمالها. وكي نقف عند هذا التعارض، في صورة من صوره المجسّمة، علينا أن نتأمل في ما أنتجته محاولة تأسيس الوفاق البنائي بمنظور هذا البراديغم المادي من متخيّل مغرق في «المادية»، إذا لم نقل مغرق في «السذاجة»، يرى أن «ما ورثته تونس من مخلفات حقبة الدكتاتورية على امتداد أكثر من نصف قرن من تصحر اقتصادي واجتماعي وسياسي وثقافي يستوجب جهدًا خارقًا من كل طاقات المجتمع في سبيل بناء دولة الحرية الديمقراطية للمجتمع وكذلك خاصة التنمية المستدامة لجميع الجهات دون تمييز»[47]. وهكذا فنحن هنا تجاه متخيّل يتصوّر «بناء دولة الحرية والديمقراطية للجميع» على منوال المنجزات التي يصنعها التكتّل المادي للطاقات المادية.

كان التوافق على البناء الديمقراطي يستدعي متخيّل بناء مجتمع المواطنين،

---

(47) كشت، «إلى الذين جمعهم الاستبداد».

وهو أمر لم يكن متاحًا مع متخيّل الثورة الطبقية عند اليسار ولا مع متخيّل الثورة الهوياتية عند الإسلاميين. وحاول بعض الإسلاميين أن يؤسس للفكرة الوفاقية الوطنية من داخل منظور الهوية، عبر المراهنة على سيادة القيم الأخلاقية «الأصيلة» لدى النخب السياسية، معتبرًا أن «الوفاق الوطني يقتضي أول ما يقتضى التعاقد على الالتزام بالقيم لأخلاقية في مجال العمل السياسي ... ومن تلك القيم الأساسية الصدق مع النفس ومع الآخرين، والاحترام المتبادل، والموضوعية في التعامل مع المخالف، والتحاكم إلى التصاريح والظواهر لا إلى النوايا والبواطن. والرجوع عن الخطأ إلى الحق حينما يبدو، والوفاء بالمواثيق والعهود بعد إبرامها»[48]. واضح أن الإسلامي يؤسس للفكرة الوفاقية بمتخيّل «هوياتي» هو أقرب إلى الطوبى أو اليوتوبيا (Utopie)؛ لأنه يفترض إمكان التزام ساسة هذا العصر قيمًا أخلاقية لم يلتزمها حتى «خير القرون».

على هذا الأساس نقدّر أن المواقف والتصوّرات الوفاقية البنائية، وخياراتها السياسية العملية، بقيت محدودة في المسارات الانتقالية العربية، لأنّ حواضنها الموضوعية، أي متخيّلات ثورات المواطنين، لم تكن هي السائدة في وعي النخب السياسية والفكرية الفاعلة في هذه المسارات. فمتخيّلات الثورة المستلهمة من براديغم الصراع المجتمعي المادي، ومتخيّلات الوفاقية العربية المستندة إلى البراديغم ذاته، لا تستطيع، بطبيعة قواعدها ومسلّماتها، أن تذهب إلى ما هو أبعد من تخيّل الصراع المادي والوفاق الهدمي[49]. وكشفت بيانات أهمّ المؤتمرات الوفاقية العربية عن هذه المحدودية. من ذلك مثلًا أن «المؤتمر القومي الإسلامي الثامن» المنعقد بعد أكثر من شهرين من نجاح ثورتي مصر وتونس في

(48) عبد المجيد النجار، «الوفاق الوطني،» الفجر (تونس) (24 حزيران/ يونيو 2011).

(49) في هذا المعنى انتهى أحد الباحثين الغربيين (يدعى كاستانيدا) إلى نتيجة مؤداها أنّ «أقوى جدال قدمه اليساريون في أميركا اللاتينية (أو في أي مكان آخر) لم يكن أبدًا - ولن يكون - الحلول البديلة التي تقترحها الثورة. اعتماد الثوار على الوضع الراهن غير المقبول أخلاقيًا الذي يعيشه معظم سكان المنطقة». نقلًا عن: جيف غودوين، «تجديد الاشتراكية وانحطاط الثورة،» في: جون فوران، مستقبل الثورات: إعادة التفكير بالتغيّر الجذري في عصر العولمة، ترجمة تانيا بشارة (بيروت: دار الفارابي، 2007)، ص 80.

تنحية بن علي ومبارك لم يقدر على تشخيص مشكلات مساريهما الانتقاليين أو استشرافها إلا في حدود التحذير «مما يجري من مؤامرات من قبل أعداء الثورة في محاولة الالتفاف عليهما وإجهاضهما»[50].

تسعفنا التحولات الدراماتيكية التي عرفها المشهد المصري بعد عشرة شهور، تقريبًا، من انقلاب 3 تموز/ يوليو 2013 بما يدلّ على أنّ الوفاقية العربية إنما هي، في جوهرها، وفاقية صراع مادي وهدم. بدأ، من جديد، «يظهر التقارب والتعاون بين شركاء ثورة 25 يناير في سياقات محددة ... ويحدث التقارب بسبب التعرض المكثف لعنف السلطة، سواء في المظاهرات والاحتجاجات أو في السجون والمعتقلات ... ويحدث التقارب عندما يتزايد الوعي بمخاطر سيطرة المؤسسة العسكرية على السلطة والاقتصاد والمجتمع بصورة تهدر توازن العلاقات المدنية العسكرية وتعيد إنتاج تجربة جمهورية تموز/ يوليو التي يتحكم فيها العسكر. ولكن التقارب والتعاون لا ينفي [لا ينفيان] الاختلاف في المواقف والرؤى السياسية، بل يؤجلها أو يسعى [يؤجلانه أو يسعيان] لتحقيق توافق تدريجي حولها، وذلك من أجل مواجهة تهديد أكبر أو تحقيق هدف وطني جامع»[51].

لكن في المقابل، كان لا بد من حصول تجارب انتخابية نزيهة وشفّافة وحرّة (بالمقاييس المعتمدة في الأنظمة الديمقراطية) في المسارات الانتقالية العربية ليكتشف جانب من النخب السياسية والمثقّفة أن عملية التحوّل الديمقراطي لا توافق ولا تطابق، آليًا، عملية النفي المادي للأنظمة التي كانت قائمة ورموزها. فأنْ توصل العملية الانتخابية إلى السلطة أكثر القوى تضرّرًا من أنظمة الاستبداد (الإسلاميون في الحالة العربية الراهنة)، فذاك لا يعني بالضرورة بناءً لنظام

(50) انظر: «البيان الختامي الصادر عن: المؤتمر القومي - الإسلامي الثامن بيروت، 12-13 جمادى الأولى 1432 هـ الموافق 16-17 نيسان/ أبريل 2011م،» المستقبل العربي، السنة 34، العدد 387 (أيار/ مايو 2011).

(51) أحمد تهامي عبدالحي، «تقلبات القوى الثورية والشبابية بعد الانقلاب العسكري بمصر،» مركز الجزيرة للدراسات، 1 أيار/ مايو 2014، على الرابط: <http://studies.aljazeera.net/reports/2014/04/20144221142142830.htm>.

ديمقراطي. ففي تونس، بعد أن استنفدت «الأطراف الثورية» قواها في حلّ حزب «التجمع الدستوري الديمقراطي» وإبعاد رموزه عن السلطة، وقع اكتشاف «أنّ التجمع ليس حزبًا فقط وإنما هو ممارسة سياسية نجد الحزب الحاكم اليوم (حركة النهضة) يكرّرها بأخطائها مما قد يجعل منه تجمعًا جديدًا»[52]. وفي مصر، خلص جانب كبير من النخب إلى الاستنتاج ذاته تقريبًا؛ أي إن جماعة الإخوان المسلمين «هي جزء من نظام تموز/ يوليو، وتحكم اليوم بأدواته نفسها، وبالتالي فإن التغيير في ظلّ هذا الواقع سيبقى محدودًا بغضّ النّظر عن نصّ الدستور، لأنّ أدوات الحكم لا تزال قائمة وهي ذاتها منذ ثورة تموز/ يوليو ولكنّها تجدّد نفسها باستمرار»[53].

هكذا كسّر حكم الإسلاميين وغيرهم من ضحايا الأنظمة العربية الاستبدادية، في المراحل الانتقالية العربية، بنية المتخيّل الذي استلهمه الوفاقيون العرب من براديغم الصراع المجتمعي المادي، الذي يجعل من المطلب الديمقراطي العربي هدفًا مصلحيًا مشتركًا لـ «تيارات الأمة» كلها باعتبارها «حواضنه المادية» في مقابل قوى الأنظمة العربية السائدة والاستعمار من حيث هي «الرافعة المادية» للحكم الدكتاتوري أو الاستبدادي.

---

(52) سهام بن سدرين في حوار لها مع: المغرب (تونس)، 12/12/2012. والمعلوم أنّ المناضلة الحقوقية سهام بن سدرين كانت مساندة، في بداية الأمر، لحكم النهضة وحليفيها.

(53) الرأي للدكتور عمر الشلقانيّ، أستاذ القانون المساعد في الجامعة الأميركيّة وجامعة القاهرة، في مداخلته حول موضوع «الدستور والتغيير: بين النصّ والواقع،» نقلًا عن: «قانونيّون في ندوة للمركز العربي: الاستقطاب السياسي يعيق صياغة دستور مصر الجديد ويهدّد ثمار الثورة» (المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، 25 تشرين الثاني/ نوفمبر 2012 على الرابط:
<http://www.dohainstitute.org/content/542c285c-23fd-42f3-9d79-0bfb3e1cefa4>.

القسم الثالث

من متخيّلات الثورة والديمقراطية العربية
إلى صراعات المراحل الانتقالية وتقسيم المجتمعات

الفصل الخامس

من متخيّلات الثورة الهوياتية والديمقراطية العربية إلى سياسة الهوية وحكم الجماعة الدينية

إن الفرضية المركزية التي نشتغل عليها في الفصول الثلاثة الآتية مؤداها أن شطرًا أساسًا من الوقائع والظواهر العينية التي شهدتها المراحل الانتقالية العربية إنما هي نتاج، بشكل من الأشكال، وبشكل مباشر في أحيان كثيرة، لما رصدناه، في الفصول السابقة، من تمثّلات ومتخيّلات اجتماعية مستبطنة في الأيديولوجيا العربية المعاصرة عبر مفهومي الثورة والديمقراطية ومضمّنة في وعي النخب الفاعلة في هذه المراحل عبر قراءاتها المخصوصة لطبيعة الحراكات الثورية العربية الراهنة ولطبيعة التحوّل الديمقراطي المرتقب باعتباره هدفًا أساسًا من أهداف هذه الحراكات. وتستند هذه الفرضية، مثلما أوضحنا ذلك في مقدمة الكتاب، إلى مفترضات نظرية ومنهجية أسسّت لها اتجاهات ومقاربات في العلوم الإنسانية والاجتماعية المعاصرة. وتذهب هذه المفترضات إلى أن التمثّلات والمتخيّلات الاجتماعية، ولا سيما الأيديولوجية، ليست مجرّد صيغ ذهنية ونظرية بسيطة لتعقّل الحراكات والوقائع والظواهر المجتمعية المادية الملموسة ودوافعها والقوى التي تقف وراءها فحسب، بل هي كذلك معطيات صانعة أو مُنشئة لتلك الحراكات والظواهر والوقائع المجتمعية المادية الملموسة.

رأينا، في الفصل السابق، الوجه الأول من الفاعلية المباشرة لتلك التمثّلات والمتخيّلات الأيديولوجية العربية المعاصرة المتعلّقة بالثورات العربية الراهنة وبسيرورات التحوّل الديمقراطي المنشود وصيروراته. وقد تجسّم هذا الوجه

الأول من الفاعلية المباشرة في الوفاقية الهدمية وخياراتها العملية الملموسة في المشهدين الانتقاليين التونسي والمصري، وهي وفاقية لم تتخط حدود متخيّل المضي في تصفية أركان النظام القديم وإقصاء رموزه، ومن ثمّ مصارعة ما يُتخيّل أنه قوى اجتماعية مادية تقف خلفه. ويتضمّن هذا الوجه الأول بعدًا نافيًا أو سلبيًا مجسّدًا في تعويق نفاذ الوفاقية البنائية وسيادتها؛ نعني الوفاقية البانية للنظام الديمقراطي البديل. أما في الفصول الثلاثة الآتية فسنقف على الوجه الثاني، أو الموجب، من فاعلية هذه التمثّلات والمتخيّلات الأيديولوجية، وهو الوجه الأساس، في تقديرنا، لأنه سيقودنا إلى أن نعالج، معالجة مباشرة، مجموعة من الأسئلة المفتاحية في فهم المراحل الانتقالية العربية سبق أن طرحناها في مقدمة هذا الكتاب:

- لماذا اقترن تطبيق ما يُعرف بـ «الآلية الديمقراطية» (خصوصًا الانتخابات الحرّة والشفّافة والنزيهة) وبناء المؤسسات الديمقراطية في بلدان الثورات العربية بمظاهر الفوضى السياسية والصراع المجتمعي، في حين كان من المفروض أن تكون هذه المؤسسات عناوين لتنظيم قواعد العمل السياسي وتكريس الاستقرار المجتمعي؟

- لماذا لم تؤدِّ هذه المؤسسات الدور ذاته الذي أدته في المجتمعات التي حقّقت بالفعل التحوّل الديمقراطي[1]؟

- لماذا بدا «التغيير الثوري» عنصرًا نقيضًا للبناء الديمقراطي؟

- لماذا غابت في المسارات الانتقالية العربية التحالفات وحضرت بقوة الاستقطابات بين النخب التي تشترك، في ظاهر خطابها على الأقل، في القول بضرورة تحقيق التحوّل الديمقراطي ومحاربة عودة النظام القديم؟

---

(1) لاحظ أن الأحزاب والمجالس المنتخبة مثّلت جزءًا من مشكلات المسارات الانتقالية في كلٍ من تونس وليبيا ومصر. وحتى النجاح النسبي الذي شهدته تونس صنعته منظمات المجتمع المدني (ما يعرف بالرباعي المتكوّن من الاتحاد العام التونسي للشغل، والاتحاد التونسي للصناعة والتجارة، والرابطة التونسية للدفاع عن حقوق الإنسان، ونقابة المحامين) لا الأحزاب، وجرى خارج أسوار المجلس الوطني التأسيسي المنتخب.

إنّ أحد أهمّ العناصر الرئيسة المفسّرة للمجريات والمآلات الصراعية التي عرفتها المسارات الانتقالية العربية يكمن في أن التعددية السياسية التي مورست عبرها عمليًا الآليات الديمقراطية في الحكم سارت، بالتدريج، في بعد من أبعادها الرئيسة على الأقل، نحو شكل تعددية الجماعات العضوية العصبوية. وعلى هذا الأساس، نرى أن أحد مفاتيح فهم هذه المجريات والمآلات يتجسّد في تعقّب جذور هذه السيرورة «التطييفية» الصراعية وكيفية صيرورتها إلى ما آلات إليه عيانيًا في مشاهد المراحل الانتقالية لبلدان الثورات العربية. في هذا السياق، سنحاول أن نبيّن، في هذا الفصل، أن من بين أهمّ العوامل - إذا لم نقل أهم العوامل - التي دفعت في اتجاه هذه السيرورة «التطييفية» الصراعية كامن بالذات في الصيرورة السياسية العملية التي أفرزتها تمثّلات الثورة الهوياتية والديمقراطية الوفاقية العربية ومتخيّلاتهما عند الإسلاميين، وهي الصيرورة التي جسّدت، عيانيًا، ما يمكن تسميته تسييس الهوية أو سياسة الهوية التي ينتهجها حكم الجماعة الهوياتية التي هي أقرب إلى حقيقة الجماعة العضوية أو الطائفة منها الحزب السياسي في مفهومه الحديث.

أولًا: من متخيّلات ثورة الهوية إلى انتهاج سياسة الهوية

لم يكن مفهوم الثورة الهوياتية عند الإسلاميين مجرّد تمثّلات وتخيّلات لما حدث في بلدان الثورات العربية (إسقاط جماهير ثائرة أنظمةً مستبدّةً) فحسب، بل كان مكتنزًا أيضًا بمتخيّلات ما يجب أن يُتّبع من سياسة هوياتية من أجل استكمال هذه الثورات وتحقيق أهدافها. وفي صميم بنية هذه المتخيّلات السياسية بالذات ستتولّد عناصر الفرقة المدمّرة بين القوى السياسية المعتبرة ديمقراطية وبديلة من قوى الاستبداد؛ ذلك أن تمثّل الإسلاميين للنظام السياسي المستبد والفاسد الذي أسقطته الثورة باعتباره نتاجًا لقوى مجتمعية مادية بعينها، هي الجماعات العلمانية المتغرّبة، سيفضي بهم إلى تخيّل أن القوى السياسية العلمانية (أي غير الإسلامية بصورة عامة) إنما هي امتداد موضوعي لهذا النظام المُسقَط.

استعاد الإسلاميون، مثقفين وساسة[2]، بقوة، في المراحل الانتقالية العربية، تمثّلاتهم ومتخيّلاتهم المخصوصة حول العلمانية والعلمانيين. وحاولوا أن يشيعوا، بين قواعدهم وأنصارهم وعموم الناس، صورة محدّدة عن أولئك الذين يرمونهم بـ «نعوت كثيرة: علمانيون، لائكيون، حداثيون، حزب فرنسا، كفّار، ملحدون ...»[3]. ويشكّل العلمانيون، في تمثّل الإسلامي، كتلة واحدة، بالنظر إلى تعريف العلمانية من حيث هي «السيرورة التي تخرج بها قطاعات تابعة للمجتمع والثقافة عن سلطة المؤسسات والرموز الدينية»[4]. إن هذا العامل الثقافي (الخروج عن سلطة المؤسسات والرموز الدينية) هو العامل الذي يحدّد منظور الإسلاميين تجاه مختلف القوى والحركات السياسية العلمانية. أما العامل السياسي المتجسّد في مواقف متعيّنة تهمّ الشأن العام (ولا سيما المواقف من الأنظمة الاستبدادية) فيبقى ثانويًا وغير محدّد.

على هذا الأساس، يرى الإسلامي التونسي أن «رغم اعتبار اليسار نظامي بورقيبة وبن علي نظامين استبداديين وعميلين للإمبريالية إلى ما هنالك من النعوت، فهناك أرضية ثقافية مشتركة لم تزدها الأيام إلا رسوخًا»[5]. من هنا، فإن سياسة المعارضة العلمانية لحكم الإسلاميين بعد الثورة (الفصل بين الدين والسياسة، تحييد المساجد عن العمل السياسي، المطالبة بدولة لائكية ...إلخ) ليست إلا امتدادًا لسياسة بورقيبة بعد الاستقلال (حذف التعليم الزيتوني، إصدار مجلة الأحوال الشخصية، إصلاح التعليم ...إلخ)[6]. أما معارضة بعض العلمانيين الأنظمة المستبدة الفاسدة التي كانت قائمة، فتبقى من جنس المواقف السياسية غير

---

(2) سنقتصر تاليًا على شواهد من كتابات «عالمة» لإسلاميين يصرّون على تقديم أنفسهم بوصفهم «دكاترة» وبعضهم يصرّ على تقديم نفسه باعتباره فيلسوفًا (أبو يعرب المرزوقي)، ذلك أن الصيغة النظرية للخطاب في مثل هذه الكتابات تساعد في تجسيم هذا المتخيّل الأيديولوجي الذي ستظهر امتداداته العملية في خطابات الساسة وحركاتهم العملية.

(3) محمد الرحموني، العلمانيون في تونس: صراع الفكر والسياسة، مراجعات في الفكر العربي المعاصر؛ 2 (بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات، 2013)، ص 9.

(4) المصدر نفسه.

(5) المصدر نفسه، ص 195.

(6) المصدر نفسه، ص 9.

المتّسقة مع خلفيتها الأيديولوجية، ذلك أن «الموقف العلماني باعتباره أيديولوجيًا لم يكن دائمًا متسقًا مع الموقف السياسي؛ فبعض الأحزاب العلمانية لم تمنعها علمانيتها من التحالف مع الإسلاميين في مواجهة نظام بن علي»[7].

إن تنزيل العامل الثقافي منزلة العامل المحدِّد والحاسم لم يجعل الإسلاميين ينظرون إلى العلمانيين باعتبارهم كتلة واحدة فحسب، بل جعلهم ينظرون إليهم كذلك من حيث إنهم يمثلون، بطبيعة خياراتهم الثقافية، الطرف المقابل أو المعادي للثورات العربية الراهنة التي تخيّلها الإسلاميون ثورات الهوية الإسلامية على العلمانية والتغريب؛ ذلك أن «الخطر الداخلي الأشد على الثورة هو هذا اليسار المتعلّمن الذي تخرّج في محاضن الكنيسة وعلى أيدي الراهبات، وترعرع في مدارس الإرساليات والتغريب، وقد تسلّل إلى مواقع القرار المطاح به، وتورّط إلى الأذقان في محاربة الإسلام والنيل من ثوابته وإرهاب المسلمين وإلحاق الأذى بهم وتجفيف منابع التديّن»[8].

على هذا النحو يشكّل العلمانيون في تمثّلات الإسلاميين، بالضرورة، «الثورة المضادة»؛ أي الحراك الهادف إلى استعادة الوضع السياسي والثقافي والاجتماعي الذي قامت ضده الثورة؛ ذلك أن العلمانيين «اليوم يريدون مواصلة نهجهم الآثم في الإقصاء والفرز الأيديولوجي»[9]. إن تمثّل الإسلاميين لسياسات الأحزاب والحركات العلمانية والمدنية من حيث هي تشكّل ثورة مضادة لا ينفصل عن بنية تمثّلاتهم ومتخيّلاتهم في شأن طبيعة الثورات العربية الراهنة. فالعلمانيون يمثّلون القوة المجتمعية المادية التي فقدت، بموجب هذه الثورات، السلطة والنفوذ والامتيازات المادية والمعنوية، حيث «ترك بورقيبة علمانيينا أيتامًا من الناحية السياسية وتركهم ابن علي أيتامًا من الناحية البوليسية. ولذلك اضطروا إلى مواجهة مصيرهم بأنفسهم فظهروا في وسائل الإعلام والمنتديات ظهورًا

---

(7) الرحموني، ص 17.

(8) أبو لبابة حسين، الجذور التاريخية للثورة التونسية ([د. م.]: دار ياسين للنشر، 2012)، ص 78.

(9) المصدر نفسه.

مستنفرًا. وتولوا (بدعوى الحرية والديمقراطية مع أنهم أفتوا بأنّ الثورة ليست الديمقراطية) التشكيك في هوية الشعب وفي مكاسبه التاريخية - الحضارية في مقابل التبني الدوغمائي لحداثة لم يحددوا معناها ولتقدمية لم تبرهن ممارساتهم عليها سابقًا»[10].

إن هذه التمثّلات والمتخيّلات الأيديولوجية التي أشاعها الإسلاميون في شأن الثورات العربية المعاصرة وسبل تحقيق أهدافها شكّلت الأرضية الخصبة التي انبنت خياراتهم السياسية المخصوصة في المسارين الانتقاليين التونسي والمصري عليها؛ وهي خيارات قامت على مبدأ استعادة الهوية العربية الإسلامية التي طمستها الدولة الوطنية العلمانية الحديثة. فوفق مستتبعات التمثّل الصراعي الهوياتي، لم يستطع الإسلاميون أن يتخيّلوا، في المستوى الأيديولوجي على الأقل، سيرورة الحراك الهادف إلى تحقيق أهداف الثورة والانتقال الديمقراطي إلا من حيث هي تواصل لمعركة الإسلام والحركات الممثّلة له «مع بقايا النظام وحلفائه من فاسد العلمانيين وممّن انضم إليهم من المعارضة المزعومة»[11]. وبهذه الكيفية لم يفض متخيّل الثورة الهوياتية إلى القول بضرورة اتّباع سياسة تقود إلى نفي النظام المُسقط ورموزه والقوى السياسية والاجتماعية المرتبطة به فحسب، بل سياسة تقود إلى نفي النخب والقوى السياسية المدنية والعلمانية كلها أيضًا، ومنها تلك التي ناهضت، عمليًا وعيانيًا، أنظمة الفساد والاستبداد[12]، ذلك أن هذه المناهضة لم تكن سوى موقف سياسي غير منسجم مع الخلفية الأيديولوجية العلمانية كما مرّ بنا أعلاه في قول أحد الإسلاميين.

---

(10) سالم العيادي، «بيان فلسفي لأجل نخب بديلة،» في: سالم العيادي وزهير المدنيني، في الثورة: بيان فلسفي لأجل نخب بديلة (صفاقس: مكتبة علاء الدين، 2011)، ص 43.

(11) أبو يعرب المرزوقي، استئناف العرب لتاريخهم الكوني: ثورة الحرية والكرامة، تونس نموذجًا (الدوحة؛ بيروت: مركز الجزيرة للدراسات؛ الدار العربية للعلوم ناشرون، 2012)، ص 16.

(12) انظر مثلًا موقف «فيلسوف النهضة» (أبو يعرب المرزوقي)، في الفترة الأولى التي تلت هروب بن علي، من الاتحاد العام التونسي للشغل ومن الحزب الديمقراطي التقدمي (الحزب الجمهوري حاليًا) ومن حركة التجديد (المسار الديمقراطي الاجتماعي حاليًا) ومن الهيئة العليا لتحقيق أهداف الثورة والإصلاح السياسي والانتقال الديمقراطي التي تتألف في أغلبيتها من أطراف وشخصيات يسارية وحقوقية وعلمانية. انظر: المصدر نفسه، ص 73-81، و103.

إن السياسة الحقيقية أو الطبيعية التي تصدر عن العلمانيين، كما يتخيّل الإسلاميون، ليست إلا سياسة الاستبداد والفساد، لأن العلمانيين، بطبيعتهم المعادية للهوية العربية الإسلامية، هم عبارة عن «قطّاع طرق»، بحسب مفردات الخطاب «الفلسفي»[13] الإسلامي، «وإذا لم يستطع الشعب كنس قطّاع الطرق فإنّ مآلنا سيكون إلى عودة الفساد بوجه أقبح مما كان عليه، وذلك لأنّ قطّاع الطرق هؤلاء هم الذين أنتجوا بورقيبة وابن علي ومبارك والأسد وصالح ...»[14]. وهكذا، فإنّ بناء ديمقراطية غير مغشوشة «لن يتمّ إلا بمنع اليسار العلماني الليبرالي المتطرّف والإقصائي من إفسادها بما يخترعه يوميًا من حيل وتشريعات للالتفاف على الإرادة الشعبية ومصادرة تطلّعات الأمة في أن تُحكم ممن يدين بدينها ويستجيب لآمالها وتطلّعاتها»[15].

على هذا النحو نرى كيف أن المتخيّل الثوري الهوياتي عند الإسلاميين انتهى إلى مفارقة صارخة، فهو أنتج، تحت عنوان تحقيق الديمقراطية، موقفًا سياسيًا عمليًا «ليس مواتيًا للديمقراطية، لأنه بدلًا من أن يحدد نزاعًا اجتماعيًا قابلًا للحلول أو للإصلاحات السياسية، يطرح وجود تناقضات سياسية لا سبيل إلى التغلب عليها وضرورة الإطاحة بالخصم وإلغائه، مما يقود إلى الحلم بمجتمع منسجم اجتماعيًا وسياسيًا واعتبار الخصم الاجتماعي خائنًا للشعب وللأمة ... الديمقراطية لا تتحمل إلا النزاعات المحدودة»[16].

إننا هنا تجاه وجه أساسٍ من وجوه المفارقة التي تسم جوهريًا الأيديولوجيا العربية المعاصرة، ونعني بها المفارقة بين الهدف والمنطق الذي يؤسس لهذا الهدف. وهي المفارقة التي ستقود الفاعلين السياسيين الإسلاميين، كما سنرى في عناصر هذا الفصل، وغير الإسلاميين، كما سنرى في الفصول الآتية من هذا الكتاب، إلى أن يجعلوا من مفردات الممارسة السياسية الديمقراطية (الانتخابات

---

(13) لأن صاحب القول يقدّم خطابه على أنه بيان فلسفي.

(14) العيادي، ص 65 (في الهامش).

(15) حسين، ص 97.

(16) آلان تورين، نقد الحداثة ولادة الذات، ترجمة صياح الجهيم، دراسات فكرية (دمشق: وزارة الثقافة، 1998)، ص 162-163.

وحكم الأغلبية وحرية المجتمع المدني والمعارضة ...إلخ) مجرّد عناوين تختفي تحتها مضامين ممارسة الصراعات والتناحرات الفئوية الهوياتية والطائفية.

ثانيًا: بين متخيّلات الوفاقية العربية وحكم الجماعة الهوياتية

شكّلت الوفاقية العربية ومفهومها المخصوص للديمقراطية بنية مولِّدة للمتخيّلات التي ستكون جذورًا مغذية للنزعات الانقسامية التي تتخذ طابعًا صراعيًا وهوياتيًا طائفيًا في المراحل الانتقالية لبلدان الثورات العربية. ولم يكن للمستتبعات التخيّلية لتمثّلات الديمقراطية الوفاقية العربية (المسماة أيضًا بالديمقراطية اللاأسسية) إلا أن تلتقي وتتناغم مع المستتبعات التخيّلية لتمثّلات الثورات العربية الراهنة، ولا سيما مستتبعات الثورة الهوياتية؛ لأن هذه التمثّلات والمتخيّلات تنهل كلها من المعين النظري ذاته الذي هو براديغم الصراع الاجتماعي الفئوي المادي، كما رأينا ذلك تفصيلًا في الفصلين الأول والثاني.

لا بد من أن نستحضر من جديد خلاصة مفهوم الديمقراطية التي انتهى إليها الخطاب الوفاقي العربي، كي نفهم ما استتبعته من متخيّلات ستؤدي دورًا فاعلًا ورئيسًا في المراحل الانتقالية العربية. انتهى هذا الخطاب، كما رأينا ذلك تفصيلًا في الفصل الثاني، إلى اصطفاء ما اعتبره «جوهر» الديمقراطية الذي هو آلية الحكم السياسي أو المنهج المفضي إلى «حكم الكثرة» من المجتمع في مقابل حكم «الفرد» وحكم «القلة»؛ ذلك «أن الشروط التي تخضع لها عملية اتخاذ القرارات الجماعية الملزمة والطريقة التي تتخذ بها، هي أهم ما يميّز نظام الحكم الديمقراطي عن غيره من نظم الحكم البديلة. وهذه الشروط التي تحكم عملية اتخاذ القرارات العامة والطريقة التي تتّخذ بها هي القاسم المشترك والحدّ الأدنى الذي يجب توفّره في نظام الحكم من أجل اكتساب صفة الديمقراطية. أما النتائج المرغوب في تحقيقها من نظم الحكم الديمقراطية، فإنها ليست بالضرورة متماثلة، وإنما تختلف في كثير من الأحيان نتيجة اختلاف

اختيارات من لهم حقّ اتخاذ القرار الديمقراطي، وتأثير الشرائع والعقائد والقيم على خيارتهم»[17].

ليس هذا القول غير صيغة من الصيغ التي عبّر بها الخطاب الوفاقي العربي عن مفهومه للديمقراطية التي يسمها أحيانًا بالوفاقية وأحيانًا أخرى بالعربية أو باللاأسسية[18]. لكن أهمية هذه الصيغة تكمن في أنها كانت أقرب إلى تخيّل هذه الديمقراطية عمليًا منها إلى التعبير عنها بشكل نظري مجرّد؛ فالأمر يتعلّق بديمقراطية تتجسّد عمليًا في «حكم الكثرة» من المجتمع، وهذا الحكم يتمّ إجرائيًا بأن نواب هذه الكثرة في السلطة يتخذون القرارات «في ضوء الثابت من عقائدهم»[19]، فتكون قرارات ملزمة للجميع. هكذا تُختزل هذه الديمقراطية، عمليًا، في لعبة انتخابية تحصل بين جماعات ذات ثوابت قيمية وعقدية مختلفة، حيث تفضي إلى تحديد الجماعة الأكثر عددًا وتمنحها حق فرض خياراتها المخصوصة على الجميع. وكي نفهم كيف قادت هذه الديمقراطية الوفاقية العربية إلى حكم الجماعة الهوياتية بدلًا من حكم الحزب السياسي وإلى صراع الهويات عوضًا عن التنافس السياسي، لا بد من مقارنة هذه الصورة التي يرسمها الديمقراطي الوفاقي العربي مع الصورة التي تتجسّد فيها عادة الديمقراطية في بقاع العالم، عدا عدد قليل من المجتمعات الطائفية؛ نعني صورة التنافس بين البرامج السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية المتغيّرة، وهو التنافس الذي يؤدي إلى التداول السلمي على السلطة بين أحزاب سياسية يفترض أن تقدّم «تصورات متنافسة لمصلحة البلد ككل»[20]، فمن المفترض في هذه الحالة «أن ينقسم الناخبون ومجموعات الضغط المختلفة بين التصورات المختلفة لمصلحة

---

(17) علي خليفة الكواري، «مفهوم الديمقراطية المعاصرة: قراءة أولية في خصائص الديمقراطية،» المستقبل العربي، العدد 168 (شباط/ فبراير 1993)، ص 136.

(18) انظر ما أوردناه من شواهد تحت عنوان «إعادة بناء مفهوم الديمقراطية في الخطاب الوفاقي العربي» في الفصل الثاني من هذا الكتاب.

(19) الكواري، ص 127.

(20) عزمي بشارة، في المسألة العربية: مقدمة لبيان ديمقراطي عربي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2007)، ص 190.

مجموع الأمة ومجموع البلد»[21]، لا أن ينقسموا بموجب عقائد وشرائع وقيم مخصوصة ثابتة.

نعتقد أن في الفارق بين المتغيّر من البرامج السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثابت من القيم الدينية والثقافية والمعطيات الإثنية واللغوية يكمن الفارق بين تعددية الأحزاب والحركات السياسية وتعددية الطوائف والجماعات الهوياتية العضوية؛ ذلك أن مفهوم الحزب، كما تطوّر في سياق التجارب السياسية الديمقراطية الحديثة، إنما «يتميّز عن جميع أشكال التنظّم الجماعي، مثل العائلة والمدرسة وجماعات المصالح وجماعات العمل المدني والجيش والكنيسة ... من يطمح إلى السلطة يضمّ في صفوفه الأشخاص القادرين على حكم الأمة»[22]. إن طبيعة البنى الحزبية في المجتمعات السياسية الديمقراطية الحديثة تختلف عن طبيعة البنى العضوية المغلقة في المجتمعات التقليدية، لأن «أعضاء الحزب ومنخرطيه تجمعهم بعض الأهداف المشتركة، على الأقل، لكنهم لا يحتفظون بهوية حياتية مشتركة»[23]. أما الهويات الخاصة والطوائف الدينية فإنها، في المجتمعات الديمقراطية، «تسعى لأن تحصل على الاعتراف العام بها من داخل ذاتها ولما هي عليه. ولا يتعلّق الأمر بالنسبة إليها بالخروج من دائرة الذات أو من دائرة الجماعة اللتين يحدّدانها، ولا بالتحوّل إلى أحزاب سياسية تتطلّع إلى الاهتمام بمصالح الجماعة برمتها»[24].

في بدايات «مشروع دراسات الديمقراطية في البلدان العربية» نبه بعض الأصوات النقدية إلى ضرورة الأخذ في الاعتبار اندراج مفهوم الحزب في سياق تطوّر البنى السياسية الحديثة، معتبرة أن «من الصعب أن نتصوّر وجود الحزب

---

(21) المصدر نفسه.

(22) William R. Schonfeld, «Les Partis politiques: Que sont-ils et comment les étudier?,» dans: *Idéologies partis politiques et groupes sociaux*, Études réunies par Yves Meny pour Georges Lavau (Paris: Presses de la fondation nationale des sciences politiques, 1989), p. 190.

(23) المصدر نفسه، ص 191.

(24) مارسيل غوشيه، **الدين في الديمقراطية: مسار العلمنة**، ترجمة شفيق محسن؛ مراجعة بسام بركة (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2007)، ص 124.

من دون التطوّر المسبق للقيم والبنيات الأساسية التي تشكّل جوهر الثورة السياسية الحديثة»[25]. غير أن هذا الموقف النقدي لم يكن سائدًا ونافذًا في تمثّلات الخطاب الوفاقي العربي، النهضوي العام منه والديمقراطي المخصوص، ومتخيّلاته. ورأينا في الفصل الثاني أن التمثّل الوفاقي العربي للأمة – أو الشعب في القطر العربي الواحد – بني على منوال التمثّل الديني المذهبي للأمة المضمّن في الحديث النبوي الشهير بـ«حديث الفرقة». فتعبير «تيارات الأمة» (القومية والإسلامية والليبرالية واليسارية) الدارج في الخطاب الوفاقي العربي يفصح عن تخيّل لهذه التيارات باعتبارها مكونات مباشرة للأمة على شاكلة الفرق أو المذاهب المكوّنة للأمة الدينية؛ أي على شاكلة جماعات هوية مسيّسة تتحول، في الواقع المجتمعي، إلى طوائف وبنى عضوية متماسكة ومنغلقة. ولم يمس من جوهر هذا التخيّل الطائفي للأمة تمثّل وحدتها؛ أي وحدة تلك التيارات المكونات المباشرة، على صيغة وحدة الطبقات الاجتماعية ذات المصالح المادية المشتركة في ظرفية تاريخية مخصوصة، وهو التمثّل المستلهم من النظرية الماركسية اللينينية ومفهوم الكتلة التاريخية، كما رأينا سابقًا.

هكذا استبطن المتخيّل الأيديولوجي الوفاقي العربي عمومًا منطق التقسيمات الهوياتية الثابتة باعتبارها شكلًا من أشكال التعددية الممكنة والمشروعة في المجتمع السياسي. ويعكس هذا الاستبطان، في تقديرنا، هيمنة منظور الإسلاميين في شأن المسألة الهوياتية على الخطاب الوفاقي الديمقراطي العربي. فوفق هذا المنظور يتجسّم مبدأ التركيب بين فكرة «العودة إلى الهوية العربية الإسلامية» وفكرة اعتماد «الآلية الديمقراطية» في متخيّل المماثلة بين الفرقة أو الجماعة الدينية والحزب السياسي، ومن ثمّ المماثلة بين التعدّدية البرامجية في السياسة والتعدّدية المذهبية والهوياتية والطائفية في الدين، كما يفصح عن ذلك الوفاقي الإسلامي في قوله: «إنّ المذاهب كانت وما زالت أحزابًا في الدين، وبالمثل نستطيع أن نعدّ الأحزاب مذاهب في السياسة»[26].

---

(25) برهان غليون، «الديمقراطية في المجتمع،» ورقة قدمت الى: رغيد كاظم الصلح [وآخ.]، حوار من أجل الديمقراطية، تحرير علي خليفة الكواري (بيروت: دار الطليعة، 1996)، ص 49.

(26) الرأي منسوب إلى الشيخ يوسف القرضاوي، نقله متبنّيًا: فهمي هويدي، «الديمقراطية (2)،» =

هكذا يطيح الخطاب الديمقراطي الوفاقي العربي الاختلافات الجذرية بين التعددية السياسية في المجتمعات والأنظمة الديمقراطية الحديثة والتعددية المذهبية والهوياتية والطائفية التي عرفتها، ولا تزال تعرفها المجتمعات العربية التقليدية. وهو يعتبر، في هذا الصدد، أن تعريف الحزب العصري «ليس غريبًا عن العرب والمسلمين حيث يُلاحظ هنا أنّ مثل هذا التعريف ينطبق على العديد من الطوائف والمذاهب التي نشأت في حقب مختلفة من التاريخ العربي الإسلامي، باعتبار أنها كانت جماعات تبنت دعوات معيّنة، واعتمدت قواعد محدّدة في السلوك وسعت للوصول إلى السلطة»[27].

على هذا النحو انتهت البنية التخيّلية العملية للخطاب الوفاقي العربي عمومًا، ومنه خطاب الديمقراطية الوفاقية العربية على وجه الخصوص، إلى تخيّل ضرب مخصوص من التعددية تمارَس في إطارها الآلية الديمقراطية. وإذا لم نقل إن هذه التعددية المتخيّلة إنما هي أقرب إلى التعددية الهوياتية الطائفية منها إلى التعددية السياسية، فإننا يمكن أن نقول، باطمئنان، بأننا، على الأقل، تجاه تعددية تقبل بأن يكون من بين مكوناتها جماعات هوياتية ذات طبيعة طائفية؛ أي جماعات عضوية مغلقة يتمترس أفرادها خلف ثوابت دينية أو ثقافية أو عرقية أو لغوية يعتبرونها رابطة جامعة فوق رابطة الوطن والمواطنة. إن مستتبعات هذا المتخيّل المخصوص من التعددية لن تقتصر على تخيّل المسارات الانتقالية الهادفة إلى تحقيق التحوّل الديمقراطي عربيًا من حيث إنها ستقترن حتمًا بسيرورة اجتماعية تعود بموجبها وتتقوّى بنى الطوائف والجماعات العضوية المعروفة في المجتمعات العربية التقليدية (وهو ما سيكون مدار اشتغالنا في الفصل السادس). بل إن من مستتبعات هذا المتخيّل التعددي إضفاء المشروعية على ممارسات وأفعال سياسية ستؤدي إلى جعل تطبيق الآليات الديمقراطية، في المسارين التونسي والمصري بالذات، عنصرًا من العناصر الأساسية في سيرورة صناعة انقسامات وشروخات وصراعات

= ورقة قُدمت إلى: عبد العزيز الدوري [وآخ]، نحو مشروع حضاري نهضوي عربي: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية (بيروت: المركز، 2001)، ص 462.

(27) رغيد كاظم الصلح وعلي خليفة الكواري، «الممارسة الديمقراطية في الأحزاب العربية: تقرير ورشة عمل،» ورقة قدمت الى: الصلح [وآخ.]، ص 56.

سياسية ومجتمعية ذات مضمون هوياتي أقرب إلى الطائفي بين ما يُعرف بالقوى الإسلامية وما يُعرف بالقوى العلمانية (وهو ما سنعود إليه في الفصل السابع من هذا الكتاب).

كي نفهم ما حمل مفهوم الديمقراطية الوفاقية العربية في طياته من جذور لسيرورة تطييف العلاقة بين القوى الإسلامية والقوى العلمانية أو المدنية في المجتمعين التونسي والمصري، لا بد من أن نستحضر حقيقة أن متخيّله للتعددية يسمح، على نحو ما رأينا أعلاه، بتخيّل أن تنافسًا ديمقراطيًا، أو على وجه التحديد تنافسًا انتخابيًا، مشروع له أن يقوم بين أطراف من بينها جماعات هوياتية، مثل جماعة الإخوان المسلمين ومشتقّاتها من حركات الإسلام السياسي، التي هي «أكبر من حزب وأقل من دولة ... تجاوزت كونها مجرّد مؤسسة أو كيان دعوي. لقد خلقت الجماعة مجتمعًا موازيًا له شبكة علاقاته وأدواره السياسية والدعوية، بل ومصالحه ومكتسباته الاقتصادية، لقد أصبحت فضاءً اجتماعيًا واسعًا يمكن للفرد أن يعيش فيه من الميلاد إلى الممات»[28]. وهكذا فنحن تجاه جماعات تتلبسها «روح الطائفية» التي «تجعلها، مهما انتشرت واتسع نفوذها، أقرب إلى طائفة ... منها إلى تيارٍ عام ... وتخلق حالة من التحفّز التي تتملّك كثيرًا من قادتها وقواعدها عند التعامل مع الآخر وعدم تجاوز حساسيات تاريخية وأيديولوجية»[29].

احتفى روّاد الخطاب الديمقراطي الوفاقي العربي قبل الثورات العربية بالمواقف الجديدة التي عبّر عنها الإسلاميون المساهمون في بلورة هذا الخطاب وتبنّتها حركات الإسلام السياسي المنخرطة في هذا النهج الوفاقي مع باقي «تيارات الأمة» (مثل حركتي الإخوان المسلمين في مصر والنهضة في تونس)، ولا سيما المواقف المتعلّقة بمدنية الدولة والاحتكام إلى سلطة الشعب[30]. أصبح

(28) حسام تمام، الإخوان المسلمون: سنوات ما قبل الثورة (القاهرة: دار الشروق، 2012)، ص 48.

(29) المصدر نفسه، ص 63.

(30) انظر مثلًا: خير الدين حسيب (تدخل نقاشي)، في: أبو يعرب المرزوقي [وآخ.]، الحوار القومي - الإسلامي: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية بالتعاون مع المعهد السويدي بالإسكندرية، تحرير عبد الإله بلقزيز (بيروت: المركز، 2008)، ص 93-94.

هؤلاء الإسلاميون الوفاقيون ديمقراطيين، كما أصبحت هذه القوى الإسلامية قوى ديمقراطية بمجرّد قبولها «جوهر» الديمقراطية، أي الاحتكام إلى صناديق الاقتراع وحكم الأغلبية، ولا ضير، بحسب الخطاب الوفاقي الديمقراطي العربي، أن تحتفظ هذه القوى الإسلامية بطابع الجماعة الهوياتية المباين لطابع الحزب السياسي، كما لا ضير في إصرار الإسلاميين عمومًا على المضمون الهوياتي للحكم الذي تأتي به العملية الانتخابية الديمقراطية بالإصرار على حق الأغلبية «في فرض طابعها ... لأن الجماعة السياسية تكوين ثقافي بالأساس»[31].

تجدّد هذا الضرب من الاحتفاء، عند الوفاقيين العرب، ولا سيما الإسلاميين منهم، حين التحقت تيارات إسلامية أخرى بركب هذه القوى الديمقراطية الوفاقية العربية في بدايات المراحل الانتقالية العربية التي أعقبت الثورات العربية الراهنة. فالوفاقي الإسلامي اعتبر أن «هذا الذي حدث يعد تطورًا مثيرًا. أن يتخلى تنظيم الجهاد والجماعة الإسلامية عن العنف ويقرران المشاركة في العمل السياسي والتغيير السلمي. وأن يشكل السلفيون حزبين بعد سنوات من طباعة رسالة في الإسكندرية كان عنوانها 'القول السديد في أن دخول البرلمان مناف للتوحيد'. وأن لا يكتفي المتصوفة بحلقات الذكر ليخوضوا غمار حلبة السياسة»[32].

يحتفي الوفاقي الإسلامي بالتحاق الجماعات السلفية، وحتى الجماعات الصوفية، بالعملية السياسية الديمقراطية السلمية، ويرى أنه «حين تشارك في العملية جماعات انحازت في السابق إلى فكرة التعبير بالقوة والعنف فإنّ ذلك يعد تطورًا بالغ الأهمية ينبغي أن لا يقلل من شأنه». وذلك على الرغم من أنّ هذا الوفاقي يعترف بأن بعض ما يصدر عن هذه الحركات في شأن مسائل الشريعة والمواطنة وحقوق المرأة وغير المسلمين ومدنية المجتمع (وهي العناصر الأساسية في متخيّل الهوية عند الإسلاميين) «يقلق الناس أو يخوفهم منها بأكثر مما يجذبهم إليها. وما تلقيناه في الأسابيع الأخيرة من تصريحات منفرة صدرت

(31) طارق البشري (يردّ)، في: المرزوقي [وآخ.]، ص 102.

(32) فهمي هويدي، «الائتلاف ضرورة وليس ترفًا،» الجزيرة.نت، 7/ 6/ 2011، على الرابط: <http://bit.ly/1Q7SXfP>.

عن قياديين في الإخوان المسلمين والجماعة الإسلامية والسلفيين خير دليل على ذلك»[33].

هكذا بدا للوفاقي الإسلامي، في بدايات المراحل الانتقالية العربية نحو الديمقراطية، أن قبول مزيد من الجماعات الإسلامية بـ«جوهر الديمقراطية» (الانخراط في اللعبة الانتخابية) أمر إيجابي جدًا لا يقلل من شأنه خطابها الهوياتي «المقلق» الذي يفيد، وفق تقديره، أنّ هذه الجماعات باتت في مواجهة تحد آخر يتمثّل في «كيفية التفاعل مع الواقع المعيش بخطاب أكثر نضجًا وأفكار أكثر تطوّرًا»[34].

ثالثًا: الانتصار الانتخابي للهوية والتمكين للجماعات الإسلامية

هكذا ستكون المسارات الانتقالية التي أعقبت الثورات العربية الراهنة، ولا سيما المسارين التونسي والمصري، بمنزلة الفضاءات التجريبية التي ستتحوّل فيها هذه الديمقراطية الوفاقية العربية من نطاق المتخيّل إلى نطاق الممارسة والتطبيق من خلال تنافسٍ انتخابي سيقوم بين أطرافٍ من بينها جماعات لها سياسات هوياتية مطلقة لا سياسات برامجية نسبية؛ إذ سيكون متخيّل الديمقراطية المفضية إلى «حكم الكثرة» بموجب «ثوابتها العقدية والقيمية» عنصرًا من العناصر الأساسية الفاعلة والمؤثرة جدًا في المسارات الانتقالية. وسيتجلّى هذا المتخيّل، كأشدّ ما يكون التجلّي، في خطاب الإسلاميين الذي استبطن «جوهر» هذه الديمقراطية الوفاقية العربية وروّج للقول إن «الديمقراطية في أقرب معانيها هي النزول عند إرادة الأغلبية الشعبية، لتكون تلك الأغلبية عبر ممثليها هي التي تحكم مجموع الشعب وفق ما تراه تلك الأغلبية من الرؤى. وهذا يعني أن أقلية من الناس، قد تكون أقلية كبيرة، يجب أن تتنازل عن رؤاها لتنخرط في رؤية الأغلبية»[35].

---

(33) هويدي، «الائتلاف ضرورة».

(34) المصدر نفسه.

(35) عبد المجيد النجار، «ثقافة الديمقراطية،» الفجر (تونس) (22 تموز/ يوليو 2011).

إن هذه الديمقراطية تفرض على الذين لا ينالون أغلبية من الأصوات، لا التخلي عن برامجهم السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية والقبول بتطبيق برامج الأغلبية الفائزة بالانتخابات، بل تفرض عليهم الانصياع إلى النمط الهوياتي الذي تراه هذه الأغلبية، فلا «يكون لرؤاهم نفاذ، بل تكون لرؤى أغلبية مخالفة لرؤاهم سلطان عليهم في نسق الحياة الجماعية العامة»[36].

هكذا كان الإسلاميون في المراحل الانتقالية العربية الأكثر تشبثًا بمفهوم هذه الديمقراطية العربية الوفاقية واللاأسسية، هذا المفهوم الذي يرى أصحابه أنه يحتفظ بـ«جوهر» الديمقراطية الذي هو المنهج أو الآلية المؤدية إلى حكم «الكثرة» أو «الأغلبية» وحقها في فرض رؤاها على «الأقلية». ولا ينفصل تشبّث الإسلاميين بهذا المفهوم للديمقراطية عن متخيّلهم للمجتمعات العربية باعتبارها تتكوّن من «أغلبية مسلمة» يمثّلونها هم[37] و«أقلية علمانية» تمثّلها بقية الأحزاب. فلقد افترض الإسلاميون مسبقًا أنهم يمثّلون الأغلبية التي ستفرزها الانتخابات الديمقراطية من منطلق أنّ العملية التصويتية لا تتمّ على برامج موضوعة من أجل إدارة الشأن العام وحلّ المشكلات المتعيّنة التي يعانيها البلد أو المجتمع كله، بل تتمّ على ثوابت الهوية أو العقائد والقيم والشرائع الثابتة. فاللعبة الانتخابية تتمّ بين جماعات ذات ثوابت قيمية وعقدية مختلفة، بحيث تفضي إلى تحديد الجماعة الأكثر عددًا وتمنحها حق فرض خياراتها المخصوصة على الجميع. على هذا الأساس، جيّش الإسلاميون عواطف جموع الناخبين في كل من مصر وتونس؛ ففي مصر قال خطاب الإسلاميين الانتخابي: «نريد أن تكون الأصوات في الصناديق الانتخابية معبرة عن هوية مصر، فهي كنانة الله في الأرض وبلد الإسلام، ونحن نعيش يوم الإسلام في مصر الآن»[38].

أما في تونس فحثت فتاوى الإسلاميين الناس على المشاركة في الانتخابات

---

(36) المصدر نفسه.

(37) يقول الشيخ راشد الغنوشي زعيم حركة النهضة قبل انتخابات 2011: «نحن نقدّر أن حركتنا تمثّل غالبية الشعب وسنحصل على أغلبية الأصوات»، انظر: الشروق، 26/ 8/ 2011.

(38) «السلفيون والإخوان بمصر: الولايات المتحدة الإسلامية قادمة وسيكون لنا خليفة،» العربية نت، 9/ 5/ 2011، على الرابط: <http://www.alarabiya.net/articles/2011/05/09/148440.html>.

من حيث هي «فريضة إسلامية وضرورة وطنية»، لأن الانتخابات «ينبغي أن تفرز مجلسًا تأسيسيًا يضع الدستور الحامي لهوية البلاد ودينها وعروبتها وأخلاقها وحضارتها وعطائها الإنساني المتواصل، والحارس للعقيدة السنية والمدرسة المالكية المدنية للشعب التونسي العربي المسلم»(39). وهكذا فإن الانتخابات التأسيسية التي يجيّش الفقيه الإسلامي التونسي عموم الناس من أجل الإقبال عليها ليست تنافسًا بين مشروعات لتجسيم التأسيس الدستوري الديمقراطي المنشود، ولا هي تنافس بين برامج اقتصادية واجتماعية لإدارة الشأن العام والارتقاء بوضع البلاد كلها في أثناء هذه المرحلة التأسيسية. إن هذه الانتخابات هي معركة تقوم على تسييس الهوية؛ أي من أجل فرض الهوية والدين والأخلاق والحضارة والمذهب العقدي والمدرسة الفقهية.

على هذا الأساس، فإنّ العملية التصويتية، كما يروّج لها الخطاب الإسلامي، ليست تفويضًا موقتًا لحزب سياسي معيّن من أجل تطبيق برنامج محدّد في فترة زمنية معلومة، بل هي تأخذ معنى الولاء الذي تقوم عليه عادة الطوائف الدينية والبنى الهوياتية العضوية العصبوية عمومًا. فمن ضروب الولاية ومعانيها أن ينتخب المرء من يرى أنه جدير بمعاني الولاية وأحكام الدين وفضائل الأخلاق وقيم الحضارة، وأن لا يدع المجال أمام الذي لا يسعده أن يكون من جماعة المؤمنين والمؤمنات المذكورين في الآية الكريمة(40)، ولا أن تكون له خصالهم المصرح بها في الآية، خصال الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وإقامة الصلاة، وإيتاء الزكاة، وطاعة الله ورسوله، فضلًا عن خصلة الإيمان التي هي عنوان الخصال كافة(41).

لمّا كان الإسلاميون قد جيّشوا الناس للانتخابات من منطلق أنها عملية

---

(39) نور الدين الخادمي، انتخابات المجلس التأسيسي فريضة إسلامية وضرورة وطنية (تونس: [د. ن.]، 2011)، ص 1.

(40) الآية ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ، يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ، أُولَٰئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ، إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ (القرآن الكريم، «سورة التوبة،» الآية 71).

(41) الخادمي، ص 12.

تصويت على الهوية وعناصرها الثابتة، فإن من الطبيعي أن يقرأوا انتصارهم فيها بوصفه انتصارًا للهوية على العلمانية. وهكذا انطبع خطاب الإسلاميين بعد فوزهم الانتخابي، في كل من تونس ومصر، بدلالات، من قبيل: «إن الهوية الإسلامية صوّت لصالحها أكثر من 18 مليون شخص، باتوا يمثلون أكثر من 70٪ من أعضاء مجلس الشعب [في مصر]، رغم أن المنتمين إلى الأحزاب التي عبّرت عن تلك الهوية كانوا الأكثر تعرضًا للاضطهاد والقمع في ظل النظام السابق»(42). في مقابل ذلك «لم يجنِ العلمانيون من انتخابات المجلس التأسيسي [في تونس] إلا أصفارًا»(43).

إنّ دلالات انتصار الإسلاميين (ممثلي الهوية) على القوى السياسية اليسارية والليبرالية والقومية (التي تمثّل العلمانية) ستكون حبلى بالمتخيّلات التي تضرب بجذورها في متخيّلات الثورة الهوياتية من جهة وفي متخيّلات الديمقراطية العربية الوفاقية؛ إذ جسّم الانتصار الانتخابي الهوياتي في خطاب الإسلاميين، من جهة أولى، متخيّل الثورة الهوياتية عندهم ومستتبعاته التي أفضت إلى القول، كما رأينا في العنصر الأول من هذا الفصل، لا بضرورة نفي رموز النظام المسقط فحسب، بل كذلك بضرورة نفي النخب والقوى السياسية المدنية والعلمانية كافة، ومنها تلك التي ناهضت، عمليًا وعيانيًا، أنظمة الفساد والاستبداد. لقد تخيّل الإسلامي نتائج العملية الانتخابية من حيث هي تجسيد لهذا النفي، معتبرًا أن «التونسيين عندما فُتح باب الحرية أمامهم ... التفتوا إلى جهة يعتقدون أنها تدافع عن الهوية، وبذلك فقد مات بورقيبة مرة ثانية يوم 23 تشرين الأول/ أكتوبر 2011 [تاريخ إجراء انتخابات المجلس التأسيسي بتونس] موتة لم يكن يتصوّر مساندوه من أهل الحداثة وقوى اليسار أنه سيموتها وسيموتون هم معه»(44).

على هذا النحو، تبطل الانتخابات في هذا المتخيّل أن تكون عملية حسم

---

(42) فهمي هويدي، «في حضرة مجلس الشعب،» الجزيرة.نت، 31/ 1/ 2012، على الرابط:
<http://bit.ly/1HKqMBP>.

(43) الرحموني، ص 118.

(44) حسن الغضباني، «بورقيبة مات مرة ثانية يوم 23 أكتوبر 2011،» حقائق، 11/ 11/ 2011.

دوري بين القوى السياسية المختلفة وتفسح المجال للمنافسة بين برامجها الموجّهة إلى خدمة المصلحة العامة وتتيح بطبيعتها التحوّل في اتجاهات الرأي العام والتداول السلمي على السلطة. ويتحوّل صندوق الاقتراع في هذا المتخيّل إلى وسيلة «إزاحة قاتلة»[45] للخصم أو العدو الثقافي. وهذا معنى ما قلناه سابقًا بأن متخيّلات الثورة الهوياتية ومستتبعاتها ستدفع بالفاعلين السياسيين الإسلاميين في المراحل الانتقالية العربية إلى أن يجعلوا من مفردات الممارسة السياسية الديمقراطية - مثل مفردة الانتخابات في سياق الحال - مجرّد عناوين تختفي تحتها مضامين ممارسة الصراعات والتناحرات الفئوية الطائفية.

من جهة أخرى، جسّد الانتصار الانتخابي الهوياتي في خطاب الإسلاميين متخيّلهم بشأن ما يعتبرونه «استخلافًا» لـ«الطائفة المنصورة» و«تمكينًا» لها في دينها. ويمكن في هذا الصدد الاستشهاد بما كتبته إحدى الملاحظات تعليقًا على ما دوّنته صفحات التواصل الاجتماعي الإسلامية بُعيد الانتصارات الانتخابية التي حقّقها الإسلاميون في كلٍ من مصر وتونس؛ إذ «يؤكد مؤيدو التيارات الإسلامية أنها [أي الانتخابات] جاءت بعد عناء سنوات طوال في ظل أنظمة القمع العربية، التي جعلتهم عرضة للملاحقة في بلدانهم ولم ترحمهم إلا بعدما سجنتهم أو دفعتهم إلى اختيار الابتعاد في المنفى. ولذلك جاءت عبارة الاستخلاف بعد العناء. أما التمكين بعد الضعف، فيدللون عليه بما عكسته نتائج الانتخابات، وتحديدًا في كل من مصر التي سجلت فوزًا كاسحًا للإخوان المسلمين والتيارات السلفية في الجولات الثلاث من الانتخابات التشريعية. وهو المشهد الذي كانت تونس سباقة في رسمه، حيث باتت حركة النهضة أقوى الأحزاب وأكثرها تمثيلًا»[46].

تمثّل الإسلاميون انتصاراتهم الانتخابية أو تخيّلوها بهذا المنظار «التمكيني»، فساد الاعتقاد عندهم أنه مُكّن لهم من سلطة باعتبارهم الطائفة التي «عضت بالنواجذ» على دينها في زمن «المحن العلمانية». وعبّر راشد الغنوشي، في فلتة

---

(45) العبارة حرفيًا للغضباني، الغضباني، «بورقيبة مات مرة ثانية».

(46) جمانة فرحات، «الإخوان المسلمون... التمكين بعد الضعف!،» أخبار بووم، 12/ 1/ 2012، على الرابط: <http://www.akhbarboom.com/archives/9467>.

من فلتات «لا شعوره الأيديولوجي» - إن صحت العبارة - عن هذا المتخيّل التمكيني في قوله: «كنا نريد مجرّد دكان نعرض فيه ما عندنا فأعطانا ربنا السوق كلها»[47]. وليس هذا التمكّن من السلطة السياسية، في متخيّل الإسلاميين، تمكّنًا ظرفيًا كما يفترض ذلك منطق الانتخابات الديمقراطية في بقاع الدنيا؛ ذلك أن التمسك الفعلي بالسلطة يشكّل، في هذا المتخيّل، العامل الذي يؤمن ديمومة التمكين، فمن «بيده السلطة، والحكم، فلن تجرؤ الأجهزة الأمنية بعد اليوم على مطاردته بل إنه هو من سيتحكم بها. كما لن تجرؤ الوزارات في عهده على العمل لتزوير نتائج الانتخابات لمنعه من تحقيق نتائج جيدة. وفي المحصلة، لن يكون هناك من يحول بين الإسلاميين وبين تطبيق رؤياهم لأسلوب الحكم فلهم القول والقرار»[48].

رابعًا: حكم الجماعة وسياسة الهوية

نعتقد أنه لا يمكن تفسير السلوك السياسي المتعيّن في حكم جماعة الإخوان المسلمين في مصر وحكم حركة النهضة الإسلامية في تونس من دون القول بفاعلية، بل بحسم، هذا المتخيّل الذي تضرب جذوره في متخيّلات الثورة والهوية والحكم الديمقراطي كما أسست لها الأيديولوجيا العربية المعاصرة في العقود والأعوام الماضية؛ ذلك أنه لا بد من استحضار المقدّمات الكامنة أيديولوجيًا في متخيّلات ثورة الهوية على العلمانية ومتخيّلات ديمقراطية حكم الكثرة المسلمة البديلة من استبداد حكم القلة العلمانية ومستتبعات هذه المتخيّلات، كي نفهم النتائج المتجسّمة عمليًا وعيانيًا في أن حكم الإسلاميين في مصر، وبدرجة أقل في تونس، أقرب إلى حكم الجماعة الهوياتية أو الطائفة منه إلى حكم حزب سياسي جاءت به إلى السلطة انتخابات حرّة ونزيهة في ظل نظام ديمقراطي.

صحيح أن الخطابات السائدة في توصيف مجريات الواقع السياسي في

---

(47) من خطاب راشد الغنوشي في افتتاح المؤتمر الأول لشباب حركة النهضة بالجامعة، نقلًا عن: المغرب (تونس)، 28/ 9/ 2013.

(48) فرحات، «الإخوان المسلمون».

تونس ومصر بقيت تستخدم مفردات المعجم الديمقراطي، غير أن المتأمّل في المحتويات والدلالات المتعيّنة التي تفصح عنها وتشي بها هذه المفردات يدرك أنها غدت مشحونة بمعانٍ غير معانيها. ورأينا أعلاه أن مفردة الانتخابات ما عادت تدلّ على عملية حسم دوري بين القوى السياسية المتنافسة على خدمة المصلحة العامة والتبست بدلالة «التمكين للطائفة المنصورة» و«الإزاحة القاتلة» للخصم أو العدو الثقافي. وما قلناه عن مفردة الانتخابات ينسحب كذلك على مفردة الحزب في مثل القول الدارج أن «التصرف في الحياة المجتمعية التونسية الاقتصادية والسياسية والاجتماعية كانت ملآنة بالأخطاء والحسابات الحزبية الضيقة والتضحية بالمصلحة العامة قصد الحفاظ على مصالح حزبية ضيقة»[49]، أو في مثل القول الدارج أن حركة الإخوان المسلمين في مصر اتبعت سلوكًا سياسيًا «مرتبطًا بفكرة اعتماد ما يراه حزب الأغلبية من إجراءات سياسية ملائمة وليس ما تفرضه قيادة البلاد في المرحلة الانتقالية من اعتماد أسلوب التوافقات بين القوى السياسية - وبالذات الثورية منها - على الإجراءات السياسية»[50].

حين يصبح استخدام مفردات حزب في مقابل مفردة وطن، وسياسة حزبية في مقابل سياسة وطنية أو مصالح حزبية في مقابل مصالح عامة، تغدو دلالاتها تشير إلى مفهوم الجماعة الهوياتية الطائفية أكثر ممّا تشير إلى مفهوم الحزب في الحياة السياسية الوطنية الديمقراطية. فمع مفهوم الحزب يمكن الحديث، في حال ممارسة السلطة، عن سياسات ناجحة وأخرى فاشلة في إدارة الشأن العام للبلد كله، بل يمكن الحديث حتى عن سياسات كارثية على الوطن، لكن لا يمكن الحديث عن سياسات في خدمة الأنصار والأتباع بصرف النظر عمّا يجني من جرّائها الوطن كله. فمثل هذه السياسات لا تصدر عن بنى الأحزاب والتنظيمات السياسية في المجتمعات الحديثة، ومنها تلك المعروفة في المجتمعات الغربية المعاصرة بالأحزاب العمّالية والأخرى المعروفة بالأحزاب المسيحية.

(49) الخبير الاقتصادي عز الدين سعيدان، في: المغرب (تونس)، 24/ 9/ 2013.

(50) «الأزمة المصرية: مخاض الديمقراطية العسير» (دراسة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، تحليل سياسات، 12 كانون الأول/ ديسمبر 2012، ص 5، على الرابط: <http://bit.ly/1d1e2fc>.

إن السياسات التي يكون مدارها «التمكين» للأنصار والأتباع (وأهمّها سياسة التعيينات على قاعدة الولاء لا قاعدة الكفاءة) لا يمكن أن تصدر إلا عن بنى الجماعات الطائفية والعضوية التي تطبّق سياسات الهوية الثابتة لا سياسات البرامج المتغيّرة. من هنا كان لا بد من انتظار حصول تجربتي حكم الإخوان المسلمين في مصر وحكم حركة النهضة في تونس لتتبيّن مدى خطورة، بل مدى كارثية، ما أقدم عليه الخطاب الديمقراطي الوفاقي العربي من تشريع لتسييس الهوية عبر إطاحة الاختلافات الجذرية بين التعددية السياسية في المجتمعات والأنظمة الديمقراطية الحديثة والتعددية الهوياتية والمذهبية والطائفية التي عرفتها وتعرفها المجتمعات العربية التقليدية. وكان من مستتبعات هذا المتخيّل التعددي إضفاء المشروعية على التعددية الطائفية وتسويتها بالتعددية الحزبية البرامجية.

أبان الواقع العملي عن أن حركة الإخوان في مصر، كما حركة النهضة في تونس، لم يكن لهما أي برامج اقتصادية أو اجتماعية حقيقية أو أي خطط تنموية استراتيجية للنهوض بواقع البلدين. وفي غياب مثل هذه البرامج «ظلت معايير الولاء والانتماء الفكري أو التنظيمي والأيديولوجي للجماعة هي المحك في رسم سياساتها وتنفيذ برامجها»[51]. من هذا المنطلق كان الهدف الاستراتيجي، أو أحد الأهداف الاستراتيجية على الأقل، لكل من حكم الحركتين، إنما هو التمكين لأنصارهما وأتباعهما في أجهزة الدولة ومفاصلها. وشكّلت سياسة التمكين هذه أبرز الوجوه العملية لسياسة الهوية عند الإسلاميين؛ لأنها التجسيم الملموس لمتخيّل إحلال الحكم السياسي الممثّل للأغلبية المسلمة بدلًا من الحكم السياسي الممثّل للأقلية العلمانية.

اتخذ هذا المسعى التمكيني، بحسب اصطلاح خصوم جماعة الإخوان في مصر، عنوان «أخونة الدولة» الذي غالبًا ما تسرد تحته انطباعات تفيد دلالات حكم الطائفة من قبيل: «تسليم البلد لنظام فاشي أحادي همّه الأول أخونة مناصب الدولة وتعيين وزراء يدينون للإخوان بالولاء التام؛ بغض النظر عن كفاءاتهم التي

(51) خليل العناني، «جماعة الإخوان المسلمين في مرحلة ما بعد مرسي،» المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 11 أيلول/ سبتمبر 2013، ص 2. على الرابط: <http://bit.ly/1JAc4iq>.

هي متدنية في معظم الأحوال، وتعيين محافظين معظمهم لا يصلح لشيء إلا لإدارة فصيل إخواني»[52]. كما اتخذ هذا المسعى التمكيني نفسه، بحسب اصطلاح خصوم النهضة في تونس، عنوان «السيطرة على أجهزة الدولة ومفاصلها»، وهو عنوان كثيرًا ما طوى تحته انطباعات تفيد دلالات حكم الطائفة من قبيل: «إن حركة النهضة ... قد حلّت مشكلة البطالة داخل قواعدها ومساجينها ولم تطرح المشكلة في بعدها الوطني»[53].

إن التمكين أو التمكّن من الدولة والسيطرة على أجهزتها يشكّل الوجه العملي الأبرز لتجلّيات حكم الجماعة الهوياتية كما طبّقه الإسلاميون في كل من مصر وتونس. وإن هذا الوجه العملي هو، في تقديرنا، تكريس واقعي للمتخيّل الذي هيمن على رؤيتهم للحدث الانتخابي وعلى طبيعة قراءتهم نتائجه. ولا ينفصل هذا المتخيّل الانتخابي بدوره، كما أبرزنا أعلاه، عن بنية تخيّلية تعاضدت في تشييدها متخيّلات الثورة الهوياتية مع متخيّلات الديمقراطية العربية؛ فأفضت إلى اعتقاد الإسلاميين أن تحقيق أهداف الثورة والانتقال الديمقراطي يقتضي ضرورة أن تقوم سلطة ممثلي الأغلبية المسلمة التي تطبّق سياسة الهوية الإسلامية مكان سلطة ممثّلي الأقلية العلمانية التي تنتهج سياسة معادية لتلك الهوية.

لا نرى فائدة كبيرة في تعداد المظاهر التي تدلّ على أن حكم الإسلاميين في مصر، وبدرجة أقل في تونس، كان أقرب إلى حكم الجماعة أو الطائفة التي تمكّنت، أو «مكّن الله لها»، من السلطة، على الرغم من أنّ ظاهره اتّخذ عنوان حكم حزب فائز في انتخابات حرّة ونزيهة وفي ظلّ نظام ديمقراطي حديث. ذلك أنّ مضمون الحكم الطائفي كان جليًّا إلى درجة أن أقرّ به بعض الإسلاميين، ومنهم من كان من روّاد التنظير للفكر الوفاقي العربي، وللديمقراطية العربية الوفاقية بالذات، من أمثال فهمي هويدي الذي لم يتوان - كما رأينا أعلاه - خلال المرحلة

---

(52) محمد أبو الغار، «جماعة ورئيس وخطاب خارج التاريخ،» المصري اليوم، 1/ 7/ 2013، على الرابط: <http://www.almasryalyoum.com/news/details/50000>.

(53) من تصريح منسوب إلى أحد النقابيين، المغرب (تونس) 6/ 11/ 2013.

الأولى من المسار الانتقالي المصري، في الاحتفاء بالتحاق الجماعات السلفية، وحتّى الجماعات الصوفية، إلى جانب جماعة الإخوان المسلمين، بالعملية السياسية الديمقراطية السلمية، على الرغم من نقده خطابهم «المقلق». كما لم يتوان هويدي - كما رأينا ذلك أيضًا في سياقات سابقة من هذا الفصل - في القول بأنّ 70 في المئة من أعضاء مجلس الشعب في مصر يمثّلون الهوية الإسلامية.

نقد هويدي الإخوان المسلمين عندما مارسوا الحكم، معتبرًا أنهم «إذا كانوا قد نجحوا في قيادة وتنظيم الجماعة، فإنهم لم ينجحوا في قيادة سفينة الوطن. ولم يدركوا أنّ مصر أكبر منهم، ولذلك لم يحسنوا الائتلاف مع غيرهم، رغم اقتناعي أنّ من بين الآخرين من صدهم ورفض الائتلاف معهم». وبالمثل ينقد هويدي أداء الرئيس الإخواني محمد مرسي، معتبرًا أن ما «يحسب عليه أنه خاطب رواد المساجد بأكثر مما خاطب جموع الشعب المصري»[54]. ولا تكمن أهمية هذا النقد الصادر عن أحد أبرز الإسلاميين من روّاد الخطاب الوفاقي العربي في شهاداته على الطابع الطائفي الذي انتهى إليه حكم الإسلاميين فحسب، بل إن أهميته الكبرى تكمن، بحسب تقديرنا، في ما استبطنه من دلالات تنسف، ضمنيًا، إذا لم نقل صراحة، صميم المتخيّلات التي استبدّت بذهن هذا الوفاقي الإسلامي، وبأذهان الإسلاميين ونفوسهم، إلى حدود ظهور النتائج الكارثية التي نجمت عن تحوّل هذه المتخيّلات إلى سياسة عملية عيّنية في ممارسة الحكم. ففي كلام هويدي ما يفيد، ضمنيًا، أن النتائج العملية الملموسة لحكم جماعة الإخوان المسلمين لم تؤد إلى ما تخيّله الإسلاميون، ومنهم هويدي نفسه، بُعيد الانتخابات، من إحلال لحكم يطبق سياسات الهوية الإسلامية ويترجم مصالح «الأغلبية المسلمة» وإرادتها بدلًا من حكم ينفذ سياسات «الأقلية العلمانية» ويصون مصالحها. فحكم جماعات الإسلام السياسي المعاصرة قد أعاد، تقريبًا، إنتاج نفس ما أنتجته الجماعات المذهبية الهوياتية في التاريخ العربي الإسلامي؛ أي الانتقال «من جماعة العقيدة، وهي الأمة بالمفهوم الإسلامي، إلى الطائفية

(54) فهمي هويدي، «في أنها مباراة بين الهواة في ملعب السياسة،» الجزيرة.نت، 11/12/2012، على الرابط: <http://bit.ly/1Ffim23>.

عمليًا»[55]. بمعنى آخر، إن الصيرورة العملية لمعتقد أو متخيّل تمثّلية الجماعة التي تسير على «الهدي الحق»، عند الجماعات الإسلامية المعاصرة، لم تختلف كثيرًا عن صيرورة المعتقد أو المتخيّل نفسه عند مختلف المذاهب والفرق التي عرفها التاريخ الإسلامي؛ أي صيرورة الانغلاق والتعصّب الطائفيين. لهذا نرى هويدي ينصح جماعة الإخوان المسلمين بضرورة «تصويب العلاقة بين الجماعة والوطن، واعتبار الأولى وسيلة لا غاية ينبغي أن تتراجع مصلحتها أمام أي مصلحة مرجوة للوطن»، كما ينصحهم بضرورة «تأصيل فقه العيش المشترك، الذي يسع المخالفين في الرأي والمذهب والاعتقاد، الأمر الذي يرد الاعتبار لقيمة المواطنة التي يتساوى فيها الجميع في الحقوق والواجبات»[56]. وينصح الجماعة أيضًا بضرورة «تصويب العلاقة بين الدين والسياسة وكيف يمكن ضبط التمايز بين الدائرتين دون انفصال يهدد المرجعية ودون اتصال يعيد إلى الأذهان فكرة الدولة الدينية»[57].

يقدّم الوفاقي الإسلامي هذه «النصائح» لحركة الإخوان المسلمين، استنادًا إلى النتائج الكارثية التي أفرزها حكمها. لكن لا نعلم إن كان يعي أنه، بمثل هذه «النصائح»، يستبطن المتخيّل الوطني الحديث (الدولة/ الأمة المواطنية الحديثة) الذي تؤسس عليه الممارسة الديمقراطية في أغلبية المجتمعات المعاصرة، ومن ثمّ فهو يتحوّل عن متخيّل الديمقراطية العربية الذي تمازج فيه المنظور الهوياتي الإسلامي مع منظور الصراع الاجتماعي الفئوي المادي ذي الجذور الماركسية اللينينية. إن «نصائح» هويدي تبطن ما يفيد أن ثمة وطنًا جامعًا ومصلحة وطنية عامة يجب أن يكونا محور نشاط الحزب السياسي وبرامجه وممارساته العملية عندما تمكّنه الانتخابات النزيهة من الإمساك بالسلطة.

إضافة إلى ذلك، تبطن «نصائح» هويدي، من جهة أخرى، ما يفيد أن الدولة

---

(55) عزمي بشارة، «في مفاهيم الهوية والديمقراطية والمواطنة،» ورقة قدمت الى: المرزوقي [وآخ.]، ص 53.

(56) فهمي هويدي، «قبل أن يصبح الإسلام هو المشكلة،» الجزيرة.نت، 5/ 3/ 2013، على الرابط: <http://bit.ly/1RmGdVi>.

(57) المصدر نفسه.

التي تطبّق فيها «الآلية الديمقراطية» إنما هي الدولة التي تقوم على متخيّل المواطنة المتساوية والتعايش بين الآراء والمعتقدات المختلفة، لا الدولة الدينية التي ترتكز على متخيّل الجماعات الهوياتية المتصارعة وضرورة سيطرة الجماعة الأغلبية منها. وإذا كان هويدي قد استدعى متخيّل الحزب السياسي، بالمعنى الحديث، لأنه كان يبحث عن رافعة ذهنية تمكّن من تجاوز النتائج المدمّرة التي أفرزها الوجه السياسي من الصيرورة العملية لمتخيّل الثورة الهوياتية والديمقراطية العربية الوفاقية الذي تجسّد في حكم الجماعة الهوياتية كما رأينا في هذا الفصل، فإن استدعاءه متخيّل الدولة المواطنية كان بغاية البحث عن رافعة ذهنية تمكّن من تجاوز النتائج المدمّرة التي أفرزها الوجه الاجتماعي من الصيرورة العملية لهذا المتخيّل كما سنرى في الفصل السادس.

الفصل السادس

من متخيّلات الثورة الهوياتية والديمقراطية العربية إلى مجتمعات «اللادولة»

الصراعات المجتمعية الطائفية والقبلية والدينية

حينما نتأمل وقائع الصراع ومظاهره السياسية والاجتماعية والثقافية والدينية التي تجسّدت، عمليًا وعيانيًا، في مجريات المراحل الانتقالية التي شهدتها بلدان الثورات العربية الراهنة، نلاحظ أن جزءًا كبيرًا وأساسيًا منها، على الأقل، مندرج ضمن سيرورات بروز النزعات الانقسامية الهوياتية المدمّرة واتساعها، بالتدريج، في مجتمعات هذه البلدان. إن الحريات السياسية والمدنية التي فرضتها الجماهير الثائرة بعد نجاحها في خلع رؤوس أنظمة الاستبداد التي قادت هذه المجتمعات، بالفعل، إلى واقع التعددية على أنقاض واقع الحزب الواحد والصوت الواحد. بيد أن هذه التعدّدية كانت أقرب إلى التعدّدية التقسيمية الصراعية المدمّرة التي تصنعها الجماعات الهوياتية والطائفية في المجتمعات التقليدية منها إلى تعدّدية الأحزاب والجماعات المدنية في المجتمعات الديمقراطية الموحّدة والمتماسكة.

صحيح أن جانبًا أساسًا من هذه السيرورات «التطييفية» وهذه الانقسامات والصراعات الهوياتية التي عرفتها المسارات الانتقالية العربية قد تجسّم، عمليًا وواقعيًا، في حكم التمكين للجماعة الهوياتية الذي أفرزته، متعاضدة، متخيّلات الثورة الهوياتية ومتخيّلات الديمقراطية العربية الوفاقية عند الإسلاميين، كما رأينا ذلك تفصيلًا في الفصل السابق، بيد أن المظاهر العيانية والملموسة لهذه

السيرورات كانت أوسع من تلك التي يمكن ردّها إلى هذا الجانب؛ ذلك أن المشهدين الانتقاليين التونسي والمصري هما اللذان شهدا، بوضوح، حكم الجماعة الهوياتية التي تمارس السلطة بمنطق أقرب إلى منطق الطائفة منه إلى منطق الحزب الحديث، في حين أن المظاهر المشكّلة للسيرورات التقسيمية الهوياتية الصراعية المدمّرة عمّت مجتمعات بلدان الثورات العربية الراهنة كلها، ولم تنحصر في الصيرورة السياسية العملية، سواء منها المتعلّقة بممارسة السلطة عند القوى الفائزة في الانتخابات، كما رأينا في الفصل السابق، أو المتعلّقة بممارسة المعارضة عند القوى الأخرى، كما سنرى في الفصل السابع؛ إذ بانت كذلك، كما هو واضح عيانيًا، مظاهر التعدّدية الهوياتية الصراعية المدمّرة في الصيرورة الاجتماعية التي آلت إليها مجتمعات بلدان الثورات العربية الراهنة كلها، وتجلّت هذه المظاهر في شكلين أساسين:

- شكل الجماعات الدينية والقبلية والمناطقية، المعروفة تاريخيًا، وهي الجماعات التي انخرطت في صراعات ذات عناوين طائفية صريحة ومعروفة تقليديًا.

- شكل الجماعات التي تتخذ عناوين أحزاب وحركات سياسية ومنظمات مجتمع مدني، التي تتوزّع وتتصارع وفق التقسيم الهوياتي المستحدث، في المجتمعات العربية المعاصرة، بين قوى إسلامية من جهة وقوى مدنية أو علمانية من جهة ثانية.

عمومًا، يمكن القول إن الشكل الأول من هذه التعدّدية التقسيمية الصراعية المدمّرة وسم، بصورة رئيسة، المسارين الانتقاليين الليبي واليمني، وأن الشكل الثاني منها وسم، بصورة رئيسة، المسارين الانتقاليين التونسي والمصري. لكن هذا لا ينفي أن تونس ومصر شهدتا بعض مظاهر الصراعات الدينية والقبلية والمناطقية ذات الجذور التقليدية المعروفة تاريخيًا، وأن ليبيا واليمن شهدتا بعض مظاهر الصراعات التي اتخذت عنوان الصراع بين القوى الدينية والقوى المدنية. وإذا كنّا قد حاولنا في الفصل السابق أن نفسّر شطرًا من السيرورات «التطييفية» الهوياتية التي عرفتها المسارات الانتقالية العربية (حكم الجماعة الهوياتية) من

منطلق أنه يشكّل الوجه السياسي من الصيرورة العملية لمتخيّلات الثورة الهوياتية والديمقراطية العربية الوفاقية، فإننا سنحاول، في هذا الفصل، أن نفسّر شطرًا آخر من هذه السيرورات من جهة كونها تمثّل الوجه الاجتماعي من الصيرورة العملية لهذه المتخيّلات.

أولًا: متخيّل نقض الدولة الحديثة وبناء مجتمع «المواطنة الدينية» من التأسيس إلى الاستعادة

كي نفهم عمق العلاقة بين الظواهر التي نهتمّ بها في هذا الفصل؛ أي الصراعات الاجتماعية الطائفية والهوياتية التي عصفت بمجتمعات بلدان الثورات العربية الراهنة، وما نسمّيه الوجه الاجتماعي من الصيرورة العملية التي آلت إليها متخيّلات الثورة الهوياتية عند الإسلاميين، لا بد من العودة إلى ما كنّا بينّاه تفصيلًا، في الفصل الثالث، ومفاده أن خطاب الإسلاميين ذهب إلى أبعد من تمثّل الأنظمة التي استهدفتها الثورات العربية الراهنة من جهة كونها خادمة مصالح فئوية ثقافية وطبقية مخصوصة، حيث رآها عنوانًا للدول الوطنية الحديثة التي «تكوّنت في المنطقة العربية الإسلامية بطريقة قيصرية، إذ لم تكن نتيجة تدافع حقيقي بين تيارات ومسارات ورؤى مختلفة وإنما لمسار انقلابي عسكري وبتدبير غربي، بعد أن استنفد الاستعمار الكلاسيكي مبرّرات وجوده الذي اعتقد أنه نجح في فرضها»[1].

تخيّل الإسلاميون الثورات العربية في شكل مسار مضاد للمسار الذي أفضى إلى بناء الدول العربية الحديثة؛ إذ «تؤشر حركة الانتفاض الثوري على إسقاط المسار الذي طبع تشكّل الدولة العربية المعاصرة، وفجّر تناقضاتها بمركزيتها الشديدة واستبدادها المتسلّط ونسقها السياسي المغلق»[2]. وركّز الإسلاميون، في

(1) سليم الحكيمي، «قراءة في الثورة التونسية: من ضرّاء الاستبداد إلى نعماء الثورة،» الفجر (تونس) (6 أيار/مايو 2011).

(2) سلمان بو نعمان، أسئلة دولة الربيع العربي: نحو نموذج لاستعادة نهضة الأمة، تساؤلات؛ 2 (بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات، 2013)، ص 101.

هذا الصدد، في الأساس، على الثورتين التونسية والمصرية، ذلك أن مسار تشكّل الدولة في هذين البلدين كان أكثر تقدّمًا ممّا هو عليه في ليبيا واليمن. وهكذا قُرئت ثورة 14 يناير في تونس باعتبارها جاءت «بعد أزيد من نصف القرن من كيد الدولة الحديثة الدؤوب عن اقتلاع تونس من تربتها الطبيعية العربية الإسلامية لمصلحة استبدالها بتربة غريبة عنها»[3]. كما قرئت ثورة 25 يناير في مصر بالطريقة ذاتها، أي بوصفها «تعبيرًا عن حركة الأمة في مواجهة آخر حلقة من حلقات المشروع القومي الاشتراكي في التغريب والتأكيد على فشله»[4].

لم يكن في مقدور الإسلاميين أن يتخيّلوا الثورات العربية الراهنة باعتبارات ثورات هوياتية من دون أن يتخيّلوها ناقضة لسيرورات بناء الدول الحديثة في الوطن العربي، ذلك أنّ هذه الدول تشكّل، في منظور الإسلاميين، المظهر العملي المؤسّساتي لمشروع التغريب والعلمنة الذي يناهضونه؛ إذ عادى الإسلاميون ظاهرة الدولة الحديثة التي انتظمت في نطاقها الشعوب العربية، والإسلامية عمومًا، معتبرين أن وجودها سبّب وضع «اغتراب الدولة عن الأمة إلى حدّ التناقض والتصادم وحتى التقاتل»[5]. فهذه الدولة تحوّلت «إلى أداة لتفكيك المجتمع والسيطرة عليه وسلب سلطاته كجماعة وكأفراد ... وتقدِّم التجربتين التركية والتونسية أنموذجًا لدولة الحداثة العلمانية في حجم العنف الهائل الذي ظلت تمارسه لتفكيك المجتمع الإسلامي وفرض إلحاقه بالخارج وقمع كل مبادراته»[6]. لكن كيف لهذه الثورات العربية الراهنة أن تكون، في الوقت ذاته، ثورات مضادة لفكرة الدولة الحديثة المبنية على أساس المواطنة المتساوية وثورات مؤدية إلى تحوّلات ديمقراطية؟

---

(3) راشد الغنوشي، «في الذكرى الثلاثين لميلاد الاتجاه الإسلامي: حركة النهضة مشروع يفجّر طاقات الإبداع،» الفجر (تونس) (17 حزيران/ يونيو 2011).

(4) غازي التوبة، «الهوية بين دستوري مصر 2012 و2013،» الجزيرة.نت، 20/ 1/ 2014، على الرابط: <http://bit.ly/1eu6NNW>.

(5) راشد الغنوشي، مقاربات في العلمانية والمجتمع المدني (تونس: دار المجتهد، 2011)، ص 104.

(6) المصدر نفسه، ص 49.

الجواب عن هذا السؤال يستدعي العودة إلى بنية التأسيس للديمقراطية في الخطاب الوفاقي العربي وفهم كيف أفسحت هذه البنية المجال لهذا الموقف الأيديولوجي الإسلامي المعادي للدولة الحديثة ليغدو محايثًا لمفهوم الديمقراطية العربية الوفاقية. صحيح أننا حينما نتفحّص الخطاب المؤسس للديمقراطية العربية الوفاقية، نجد، في بعض ثناياه، إشارات إلى ظواهر مجتمعية هي من خصائص المجتمعات التي تنتظم في دول حديثة. فهو يتحدّث عن الجماعة السياسية التي تتمكّن «من إدارة أوجه الاختلاف في الآراء وتباين المصالح بشكل سلمي ... ومن السيطرة على مصادر العنف ومواجهة أسباب الحروب الأهلية»[7]. بيد أن الخطاب الديمقراطي الوفاقي العربي يقدّم هذا الوضع المجتمعي باعتباره نتاجًا آليًا لما يقوم عليه منهج الحكم الديمقراطي من مبادئ ومؤسسات، أي إنه نتاج آلي للدستور الديمقراطي الذي يقوم على «المساواة بين البشر»، وعلى «إقرار مبدأ المواطنة بين أفراد الجماعة السياسية»[8]، ويراعي «الشروط التي تتراضى عليها القوى الفاعلة في المجتمع وتؤسس عليها الجماعة السياسية إجماعًا كافيًا»[9].

إن إلحاق الظواهر والقيم المجتمعية الماثلة عيانيًا في البلدان الديمقراطية ببنية النظام السياسية ومستنداته الدستورية والقانونية إنما هو ركن أساس في مفهوم الديمقراطية كما صاغه الخطاب الوفاقي العربي. ففي تعريف وفاقي آخر يقع تقديم الديمقراطية باعتبارها منظومة من الآليات السياسية «من قبيل المساواة بين المواطنين دون تمييز على أساس الدين أو العرق أو الطائفة أو الجنس، والإقرار بعلوية القوانين، والفصل بين السلطات، وضمان التداول السلمي على السلطة، واستقلالية السلطة القضائية، وحرية الإعلام والصحافة، واستقلالية المجتمع المدني على المجتمع السياسي»[10].

---

(7) علي خليفة الكواري، «مفهوم الديمقراطية المعاصرة: قراءة أولية في خصائص الديمقراطية،» المستقبل العربي، العدد 168 (شباط/ فبراير 1993)، ص 124.

(8) المصدر نفسه، ص 141.

(9) المصدر نفسه، ص 124.

(10) رفيق عبد السلام، «الحاجة إلى بناء الكتلة التاريخية: الحالة التونسية نموذجًا،» في: رغيد كاظم الصلح [وآخ.]، نحو كتلة تاريخية ديمقراطية في البلدان العربية، تنسيق وتحرير علي خليفة الكواري وعبد الفتاح ماضي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2010)، ص 201.

لا يرى الخطاب الوفاقي الديمقراطي العربي في مظاهر المساواة والتعددية والتعايش والإدارة السلمية للاختلافات في المجتمعات الديمقراطية غير توابع لمنهج الحكم الديمقراطي وآلياته السياسية والتشريعية، مستبعدًا تمامًا أن تكون لهذه المظاهر أي علاقة بمضامين ومعايير قيمية وثقافية تتبنّاها هذه المجتمعات. ويذهب هذا الخطاب إلى أن الديمقراطية المعاصرة «تأصلت في مجتمعات مختلفة من حيث الدين والتاريخ والثقافة. وتمكّنت ... أن تصبح منهاجًا عمليًا وواقعيًا يأخذ عقائد وقيم المجتمعات المختلفة في الاعتبار»[11]. بمعنى آخر إن الآليات السياسية للمنظومة الديمقراطية «قابلة للاشتغال داخل منظومات سياسية وثقافية مختلفة، ولا علاقة لها بأيديولوجيا محدّدة»[12]. وبهذه الكيفية تكون هذه الديمقراطية «لاأسسية»، لأنه يمكن البحث عنها «بدون إلصاقها بشكل معين، أو بمبدأ عقلاني، أو بمجموعة من المبادئ الأساسية، أو برواية كبرى، أو بحقيقة سائدة أو بأصل أو بنية محددة»[13].

تتجلّى قيمة هذه الديمقراطية اللاأسسية في أنها تمكّن من تجسيد المفهوم الذي طلبه، مسبقًا، الخطاب الوفاقي العربي للديمقراطية من حيث هي حلّ لمشكلات استبداد السلطات السياسية في الأقطار العربية بما لا يتناقض مع الحلّ الإسلامي لمشكلات هوية مجتمعات هذه الأقطار. هكذا يقيم الخطاب الوفاقي العربي، على المستوى النظري، علاقة تخارج بين المجتمع العربي الذي يجب أن ينتظم في بناه وفق مرجعية الدين الثابتة (الإسلام/ الهوية) وسلطته السياسية التي يجب أن تنتظم على صورة الحكم الديمقراطي. إن هذا التخارج بين مرجعية الصيرورة المجتمعية المنشدّة إلى نماذج ماضوية من التاريخ العربي الإسلامي ومرجعية الصيرورة السياسية المنشدّة إلى نماذج حديثة من العالم المعاصر جعل الخطاب الديمقراطي الوفاقي العربي لا يتخيّل قيم المواطنة والتعددية والتعايش السلمي بين المختلفين إلا باعتبارها مبادئ حقوقية برّانية تنصّ عليها الدساتير.

---

(11) الكواري، ص 124.

(12) عبد السلام، ص 201.

(13) العربي صديقي، البحث عن ديمقراطية عربية: الخطاب والخطاب المقابل، ترجمة محمد الخولي وعمر الأيوبي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2007)، ص 71.

وتفيدنا المتون النصية التأسيسية لهذا الخطاب الوفاقي العربي، والخطاب الديمقراطي منه على وجه الخصوص، أن الإسلاميين من رواده كانوا الأكثر اندفاعًا نحو تخيّل إمكان هذا الفصل أو هذا التخارج، في التغيير المنشود أو النهضة المنشودة، بين الصيرورة السياسية الديمقراطية والصيرورة الاجتماعية الهوياتية.

لا يكتفي الوفاقي الإسلامي بترديد المبدأ النظري لـ«اللاأسسية» الذي يترجم طبيعة هذه الديمقراطية في قوله بوجوب «التميز بين النموذج التنظيمي وبين الأطر المرجعية والثوابت الحضارية والثقافية لجماعة معيّنة»[14]، بل يتخيّل هذا المبدأ في صورته المجسّدة عمليًا التي تفيد تطبيق الآليات الديمقراطية، «ونقصد بها، مجموعة التنظيمات التي تتعلّق بالتمثيل النيابي وتشكيل الدولة على أساس من توزيع السلطات، مع إتاحة إمكانية التنافس بين المجموعات السياسية والاجتماعية المختلفة ومجموعة الحقوق والرخص التي ينبغي أن يوفّرها ويضمنها المجتمع والدولة للمواطن»[15]. لكن ماذا عن المجتمع الذي يسوده مثل هذا الحكم الديمقراطي؟ هنا يجيب الوفاقي الإسلامي جازمًا: «ونحن في هذه النقطة المبدئية نصدر عن الإسلام من حيث هو دين، ويبدأ أصل المرجعية هنا بجانب عقيدي يتعلّق بعلاقة الإنسان بالله، وأن مرجعيته الحضارية ترد من أنه يضع أسس تنظيم الجماعة وعلاقات الجماعة بعضها ببعض وعلاقة الفرد بالجماعة، كما يضع أسس التعامل بين الأفراد والجماعات»[16].

على هذا الأساس، وعلى الرغم من أن مقولة المواطنة تلازم الفكرة الديمقراطية في الصميم، فإنه لم يكن في إمكان منظور الديمقراطية العربية استيعاب كل ما تكتنزه هذه المقولة التي «تتعلّق بعلاقة الفرد مع الدولة باعتبارها

---

(14) طارق البشري، «التجديد الحضاري من منظور المشروع الحضاري (2)»، في: عبد العزيز الدوري [وآخ.]، نحو مشروع حضاري نهضوي عربي: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية (بيروت: المركز، 2001)، ص 867.

(15) المصدر نفسه، ص 866.

(16) المصدر نفسه، ص 869.

منظومة حقوق وواجبات»[17]، فهي إذًا مقولة حديثة باعتبار أنها «تشمل تصورًا للحقوق والحريات منفصلًا عن الجماعة العضوية. ولكنها حقوق وحريات في الدولة. وهي تشمل تصورًا حديثًا للدولة لم يكن ممكنًا في الماضي»[18]. كان متعذّرًا على خطاب الإسلاميين، ومن ثمّ على الخطاب الديمقراطي الوفاقي العربي، أن يستوعب جانب الصيرورة الاجتماعية المضمّن في مفهوم المواطنة؛ صيرورة فكّ الفرد عن انتمائه إلى الجماعة الدينية أو العرقية أو الثقافية وربط انتمائه بالدولة مباشرة. ولمّا كان تبنّي النظام السياسي الديمقراطي لا معنى له من دون تبنّي حقوق المواطنة التي تنصّ عليها الدساتير الديمقراطية، انصرف جهد الإسلاميين، من روّاد الخطاب الوفاقي العربي خصوصًا، إلى بيان إمكان تأسيس هذه الحقوق على عضوية المسلم في الجماعة الإسلامية بدلًا من تأسيسها على عضوية الفرد في الدولة بمعناها الحديث.

على هذا النحو، وقع التأسيس لمتخيّل المواطنة الدينية؛ أي مواطنة الانتماء للجماعة المسلمة باعتبارها تستوعب الوظائف كلها التي تضطلع بها المواطنة في الدولة والحقوق التي توجبها كلها؛ ذلك أن الوفاقي الإسلامي، حينما يعالج إشكالية المواطنة والديمقراطية في البلدان العربية، ينطلق من مصادرة مؤداها أن «مطابق الكلمة العصرية 'مواطن' في المصطلح الإسلامي التقليدي هي كلمة 'مسلم'، لا كلمة 'مواطن' التي ابتُكرت حديثًا. ويرجع ذلك إلى أن هوية المجتمع الديني والسياسي في بدايات المجتمع الإسلامي كانت من المُسلّمات حيث يتمتع الفرد بحكم كونه مسلمًا بعضوية فورية وكاملة في المجتمع السياسي وبالمعنى الإيجابي، بل و'الجمهوري' للمواطنة النشطة»[19].

---

(17) عزمي بشارة، «في مفاهيم الهوية والديمقراطية والمواطنة،» ورقة قدمت الى: أبو يعرب المرزوقي [وآخ.]، الحوار القومي - الإسلامي: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية بالتعاون مع المعهد السويدي بالإسكندرية، تحرير عبد الإله بلقزيز (بيروت: المركز، 2008)، ص 67.

(18) بشارة، «في مفاهيم الهوية،» ص 68.

(19) عبد الوهاب الأفندي، «إعادة النظر في المفهوم التقليدي للجماعة السياسية في الإسلام: مسلم أم مواطن؟،» في: أمحمد مالكي [وآخ.]، المواطنة والديمقراطية في البلدان العربية، تحرير علي خليفة الكواري، ط 2 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2004)، ص 56.

يذهب الوفاقي الإسلامي إلى أبعد من هذا، فيعتبر أن المشاركة في الشأن العام التي تتيحها العضوية في الجماعة الإسلامية ليست من باب الإمكان أو الحقوق، بل من باب الإلزام والفرض، ذلك أن على المسلمين «المشاركة النشطة في إدارة أمور المجتمع من خلال الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي ينص عليه القرآن الكريم كخاصة مميزة للمجتمع الإسلامي وصفة تجعل منه أحسن المجتمعات»[20]. هكذا نرصد عند الإسلاميين متخيّلًا آخر من متخيّلات المطابقة، فبعد أن وقفنا، في الفصل السابق، على متخيّل المطابقة بين التعدّدية الهوياتية والتعدّدية البرامجية في الديمقراطية، نصادف هنا متخيّل المطابقة بين مبدأ «الأمر بالمعرف والنهي عن المنكر» ومبدأ المشاركة في الشأن العام التي تمنحها حقوق المواطنة الديمقراطية. وسنرى لاحقًا أن النتائج الخطيرة لهذا المتخيّل الثاني لن تقلّ خطورة عن نتائج المتخيّل الأول التي رأيناها سابقًا.

لا يرى الإسلاميون من روّاد التأسيس للديمقراطية العربية الوفاقية أن للمسلمين الذين يمثّلون الأغلبية الغالبة من الشعوب العربية مشكلات من جنس تلك التي حلّتها الفكرة المواطنية باعتبارها انتماءً للدولة عند باقي الشعوب، سواء منها مشكلات تتعلّق بالتأسيس للحقوق والحريات السياسية والمدنية أو مشكلات تتعلّق بالوحدة المجتمعية. ذلك أن الانتماء للرابطة الدينية الإسلامية لا يؤمّن حقوق المشاركة السياسية والاجتماعية فحسب، بل يؤمّن الوحدة والتماسك الاجتماعيين كذلك، باعتبار أن «سر قوة الأمة المسلمة في دينها وشدة نفوذه في الضمائر وقدراته الفائقة على توليد أشكال من الأخوة والتضامن والتعاون والتنظيم بين معتنقيه. وقد تجلى كل ذلك في قوة الأمة أو ما نطلق عليه اليوم المجتمع المدني الإسلامي، الذي نهض على عقيدة الاستخلاف»[21].

من هنا لم يبق، في نظر الإسلاميين، من إشكال يتعلّق بحقوق المواطنة التي تقتضيها، ضرورةً، الديمقراطية سوى ذاك المتعلّق بأن مبدأ المشاركة «يلزم المسلمين بمنح المواطنين غير المسلمين الحقوق نفسها التي يتوقع منحها من

(20) الأفندي، «إعادة النظر،» ص 57.

(21) الغنوشي، ص 97.

قبل المواطنين في الجانب الآخر، وهذا يعني عدم أخذ الانتساب الديني كليًا عند التفكير في هذه القضية»[22]. ووجد أحد الوفاقيين الإسلاميين حلًا دستوريًا لهذا الإشكال «البسيط»، مؤداه أن الدستور حين يجمع «بين النص على إسلامية الدولة وأن مرجعيتها هي مبادئ التشريع الإسلامي، والنص على المساواة بين المواطنين، إنما يكون قد اعتمد من وجهات النظر الإسلامية ما يؤكد المساواة بين المواطنين، ويكون قد أقر بأن المساواة بين المواطنين هي مما يعتمده من المبادئ المستندة إلى الفقه الإسلامي»[23].

على هذا النحو، نرى كيف أن سكوت الخطاب الوفاقي الديمقراطي العربي عن إشكالية الدولة وحصره لمفهوم المواطنة في الحقوق الدستورية فحسب أفسح المجال ليتحوّل موقف الإسلاميين المعادي للدولة الحديثة في الوطن العربي إلى موقف ديمقراطي وحقوقي، بل ليتحوّل إلى الموقف الذي يجسّم هذه الديمقراطية العربية المنشودة بامتياز. ففي هذا السياق، غدا من الممكن تخيّل أن «الدولة اليوم هي العقبة الأكبر في طريق أي تقدم لإقرار حقوق الإنسان في الواقع العيني»[24]؛ لأن هذه الدولة لم تنتصب إلا لتكون جهازًا قمعيًا يخدم الأقلية العلمانية ويحميها[25] في مواجهة المجتمع الإسلامي الذي «بقدر التزامه بالإسلام ... تقلّ حاجته للدولة لدرجة إمكان تصوّر غيابها ... ذلك أنّ مجتمعًا إسلاميًا ملتزمًا بقيم الإسلام متعاونًا في تنظيم شؤونه ستتضاءل حاجته للدولة»[26].

من هذا المنطلق، كان من الطبيعي أن يتخيّل الإسلاميون الثورات العربية

---

(22) المصدر نفسه، ص 73.

(23) طارق البشري، «المواطنة والجماعة من منظور الإسلام السياسي،» ورقة قدمت الى: المرزوقي [وآخ.]، ص 46.

(24) الغنوشي، ص 108.

(25) لمزيد من التحليل انظر: سهيل الحبيّب، «الثورة على دولة الاستقلال وماهية التحوّل الديمقراطي في الفكر الأيديولوجي التونسي المعاصر،» عمران للعلوم الإجتماعية والإنسانية، السنة 2، العدد 6 (خريف 2013)، وأعيد نشره في: الحبيّب، المفاهيم الأيديولوجية في مجرى حراك الثورات العربية: مقدمات في استئناف المشروع النقدي للأيديولوجيا العربية المعاصرة (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2014).

(26) الغنوشي، ص 71.

الراهنة من حيث هي ثورات على الدولة الحديثة، وأن يتخيّلوا أيضًا أن حراك الجماهير الثائرة هو «مما لم يترك مجالًا للشك أن وحدة الشعور بالانتماء لا يصنعها الولاء للدولة ولا تحدّدها العوامل الاقتصادية والاجتماعية، بقدر ما تتأصل في عناصر نائمة أو غافية أهمها العمق الإسلامي الذي زرع في لاوعي الأفراد ولاوعي المجتمع قيمة الأخوة على أنها قيمة إيمانية لا غنى للعقيدة الدينية عنها مثلما ورد في قوله تعالى: ﴿إنما المؤمنون إخوة﴾[27]. وعلى هذا النحو انتهى هذا المتخيّل بالإسلاميين إلى الاعتقاد أن وجهًا أساسًا من وجوه الصيرورة المحقّقة لأهداف الثورات العربية وللتحوّلات الديمقراطية يكمن في العودة إلى وضع ما قبل الدولة الحديثة في المجتمعات العربية، و«تأسيس علاقة جديدة بين الدولة والمجتمع على أرضية التحوّل الثوري، من خلال تحليل خلفية تشكّل هذه العلاقة ومضمونها الحضاري المرتكز على فاعلية نموذج الأمة هي الأصل»[28].

استعاد الإسلاميون بقوة، خلال المراحل الانتقالية في بلدان الثورات العربية، متخيّل الصيرورة إلى أنموذج الأمة الماضوي أو أنموذج مجتمع اللادولة باعتبارها الصيرورة الاجتماعية الملائمة للتحوّل الديمقراطي، وذلك من منطلق الثقة أن «الخبرة التاريخية الإسلامية، رغم العديد من المثالب التي طبعتها، تظهر إمكانية تأسيس مجتمع تعددي قادر على تحرير الأفراد والجماعات الدينية والعرقية من تسلط الدولة والنخبة على الدوائر الخاصة بالمجتمع المدني»[29]. وفي إطار استعادة هذا النموذج، تخيّل الإسلاميون أن سيرورة تحوّل مجتمعات بلدان الثورات العربية إلى الديمقراطية تتلازم وجوبًا مع سيرورة بناء هذه المجتمعات على أساس المواطنة الدينية؛ أي مواطنة الانتماء إلى الجماعة المسلمة بدلًا من الانتماء إلى الدولة الحديثة والولاء لها؛ ذلك أن «اشتراك المواطنين في الرموز الثقافية الهامة كاللغة والدين يدفع

---

(27) القرآن الكريم، «سورة الحجرات،» الآية 10. انظر أيضًا: زهير المدنيني، «الثورة التونسية بين الخصوصية والكونية،» في: سالم العيادي وزهير المدنيني، في الثورة: بيان فلسفي لأجل نخب بديلة (صفاقس: مكتبة علاء الدين، 2011)، ص 152.

(28) بو نعمان، ص 29.

(29) لؤي صافي، الحرية والمواطنة والإسلام السياسي: التحولات السياسية الكبرى وقضايا النهوض الحضاري (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2012)، ص 155.

بهم لصالح إقامة مواطنة تقرب أكثر من المساواة والعدل الكاملين ... مناداة القرآن والحديث بالمساواة الكاملة بين بني البشر ... تمثل إطارًا ثقافيًا نموذجيًا لغرس ولممارسة مفهوم المواطنة في أكمل صوره؛ إذ هو يسحب البساط من تحت أقدام كل العوامل المادية المميزة بين الناس ويطرح عامل التقوى كرمز ثقافي لكسب رهان الكرامة المواطنة الكاملة في المجتمع الإسلامي»[30].

ثانيًا: ليبيا واليمن
من المراهنة على البنى الهوياتية إلى الصراعات التقليدية

إن المنهج التحليلي والتفسيري الذي نتوخّاه في هذا الكتاب يقوم على فرضية تفيد أن من الممكن أن نفهم شطرًا من السيرورات التقسيمية الهوياتية والصراعية المدمّرة التي عمّت مجتمعات بلدان الثورات العربية الراهنة كلها، انطلاقًا ممّا كرّسه الخطاب الديمقراطي الوفاقي العربي من متخيّل التخارج بين مرجعية الصيرورة المجتمعية المنشدّة إلى نماذج ماضوية من التاريخ العربي الإسلامي ومرجعية الصيرورة السياسية المنشدّة إلى نماذج حديثة من العالم المعاصر، وهو المتخيّل الذي جعل موقف الإسلاميين المعادي للدولة الحديثة في الوطن العربي موقفًا مفكّرًا فيه، بل موقفًا مقبولًا ومستساغًا في بنية هذا الخطاب الديمقراطي الوفاقي العربي.

انعكس هذا المتخيّل في خطابات المهتمين المباشرين بمسارات التحوّل الديمقراطي التي انطلقت بعد نجاح الجماهير العربية الثائرة في خلع رؤوس أنظمة الاستبداد في كل من تونس ومصر وليبيا واليمن. تجسّم المظهر الأول من هذا الانعكاس في الخطاب التحليلي والإرشادي الذي صاغه الديمقراطيون الوفاقيون العرب من غير الإسلاميين، حيث أبان هذا الخطاب عجزًا واضحًا عن استيعاب عنصر الدولة الحديثة المبنية على العلاقات المواطنية باعتباره محدّدًا من محدّدات نجاح المسارات الانتقالية العربية أو إخفاقها. صحيح أن هذا الخطاب

---

(30) محمود الذوادي، «المواطنة في ميزان العقل والنقل ونظرية الرموز الثقافية،» **الحياة الثقافية**، العدد 225 (تشرين الثاني/ نوفمبر 2011)، ص 15-16.

اعتمد محدّد أو شرط وجود «حدّ أدنى من التماسك الاجتماعي ومشاعر مشتركة للوحدة الوطنية»[31]، لكنه لم ير أي علاقة بين توفّر هذا الشرط ومدى التقدّم في بناء الدولة الوطنية الحديثة وتأسيس العلاقات الاجتماعية المواطنية المسندة إلى وحدة الجماعة السياسية التي تعيش تحت سقف هذه الدولة. فشرط «التماسك الاجتماعي» تتوفّر عليه تونس لأن «كل أبناء المجتمع تقريبًا هم مسلمون ينتمون إلى المذهب المالكي»[32]، كما تتوفّر عليه مصر لأنّ «الاختلافات الدينية والطائفية لم تكن ذات أهمية، كما لم تكن ضمن الخلافات السياسية في تاريخ مصر الحديث والمعاصر»[33]. كما أن حالة اليمن لا يغيب عنها شرط «التماسك الاجتماعي»[34]، أما في ليبيا فإن «المجتمع لم يكن متماسكًا لوجود انشقاقات واختلافات قبلية وعشائرية ومناطقية»[35].

من الواضح أن هذا الخطاب الديمقراطي الوفاقي العربي لم يكن قادرًا على أكثر من التعامل الحسّي المباشر مع مجريات السيرورات الاجتماعية التي تخلّلت المسارات الانتقالية العربية، ولم يكن قادرًا على ترشيدها وإرشادها إلى سبل تلافي مخاطر الانقسامات والصراعات المجتمعية قبل وقوعها[36]، بل إنه لم يكن قادرًا على استيعابها حتى حينما أصبحت مظاهر دموية صارخة[37]. وسبب ذلك يعود، في تقديرنا، إلى أن رصيد الفكر الأيديولوجي الذي راكمه هذا الخطاب

(31) خير الدين حسيب، «الربيع العربي: نحو آلية تحليلية لأسباب النجاح والفشل،» في: توفيق المديني [وآخ.]، الربيع العربي... إلى أين؟: أفق جديد للتغيير الديمقراطي، تحرير عبد الإله بلقزيز، سلسلة كتب المستقبل العربي؛ 63، ط 3 منقحة ومزيدة (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2012)، ص 339.

(32) المصدر نفسه.

(33) المصدر نفسه، ص 340.

(34) الكاتب لا يذكر أسباب توافر هذا الشرط في الحالة اليمنية. انظر: المصدر نفسه، ص 341-342.

(35) المصدر نفسه، ص 343.

(36) والدليل على ذلك أن خطاب خير الدين حسيب، كما رأينا أعلاه، كان مطمئنًا إلى حدود الثلث الأول من سنة 2012 لوجود تماسك وطني في كل من تونس ومصر واليمن لأن مظاهر الصراعات الهوياتية المدمّرة لم تبرز في هذه البلدان بشكل واضح كما هو الشأن في ليبيا.

(37) سنعود إلى هذه المسألة تفصيلًا في خاتمة هذا الكتاب.

في العقود الماضية لم يكن يسمح بتخيّل عملي لصيرورة بناء الدولة الحديثة والعلاقات المواطنية باعتبارها الوجه الاجتماعي من صيرورة الإقرار الدستوري والتشريعي للحريات العامة والخاصة والتعدّدية السياسية والمدنية وحكم الأغلبية الفائزة في الانتخابات ...إلخ؛ إذ كان أمرًا متوقّعًا، بالنسبة إلينا، أن يصرف مفهوم الديمقراطية الوفاقية العربية أشكال الوعي السياسي والاجتماعي عند النخب الفاعلة في المسارات الانتقالية العربية عن التفكير في التحوّل الديمقراطي من حيث هو تحوّل مجتمعي إلى الدولة/ الأمة المواطنية الحديثة. وتنبهنا إلى هذا الأمر منذ الأسابيع الأولى التي تلت نجاح ثورة 14 يناير في تونس[38].

بيد أن تطوّرات المسارات الانتقالية التي شهدتها بلدان الثورات العربية أبانت أن النتائج العملية الخطيرة للخطاب الأيديولوجي الديمقراطي الوفاقي العربي لم تقف عند حدود تعويق المتخيّلات السياسية والاجتماعية التي تصنع الصيرورة إلى الدولة الحديثة ومجتمعات المواطنة في هذه البلدان، بل امتدّت إلى ما هو أخطر في الواقع؛ ذلك أنّ هذا الخطاب قد ترك المجال واسعًا لمتخيّل سيستبطنه الفاعلون السياسيون والاجتماعيون الإسلاميون بالتحديد، نعني متخيّل المراهنة على مجتمعات اللادولة والبنى التقليدية الهوياتية باعتبارها الأطر والحواضن المجتمعية الملائمة للتحوّل السياسي الديمقراطي في هذه البلدان. ويمكن أن نقف على مضامين هذا المتخيّل بوضوح في خطاب صدر عن راشد الغنوشي في فقرة من حوار تلفزيوني على قناة **الجزيرة** أُجري معه بُعيد انتصار حركته في انتخابات 23 تشرين الأول/ أكتوبر 2011 في تونس. فأجاب الغنوشي عن سؤال يتعلّق بالإسلاميين الذين يحكمون في ليبيا حينذاك (قبل انتخابات المؤتمر الوطني العام)، فقال: «أنا عاشرت قطاعًا من إخواننا الليبيين الإسلاميين في المهاجر كانوا مهاجرين مثلنا ... هؤلاء نخبة متميزة، وأنا أثق أنا مطمئن إلى أنّ هذه النخبة الليبية قادرة على أن توجد معادلة للمكونات الليبية الكثيرة سواء المكونات القبلية أو

---

(38) انظر في هذا الصدد: سهيل الحبيّب، «الانتقال الديمقراطي في التفكير العربي المعاصر أمام إشكالات أنموذج ثورة 14 يناير،» ورقة قُدمت إلى: أمحمد مالكي [وآخ.]، **ثورة تونس: الأسباب والسياقات والتحديات** (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012)؛ وأعيد نشره في: الحبيّب، **المفاهيم الأيديولوجية**.

المكونات الدينية، أن تجد معادلة ديمقراطية تجمع بين كل هؤلاء في الحقيقة ليبيا ليس في أيل للإسلام، والإسلام قوي جدًا وبالتالي ليس هنا صراع في ليبيا إسلامي علماني ما في إلا الأمر أيسر، وبالتالي الأمر أيسر، ما فش عنده مشكلة تنمية في ليبيا ربنا انعم عليهم بثروات كبيرة، ما ثمة اختلافات عقائدية في ليبيا، ثمة نخبة ممتازة في ليبيا وأنا عندي أمل كبير في أنّ الليبيين قادرون على أن يصنعوا معادلة حكم حضارية إن شاء الله»[39].

أثبتنا هذه الفقرة، على طولها وعلى طابعها الشفهي، لأنها غزيرة الدلالة على هذا المتخيّل الذي مؤداه أن أمر المرحلة الانتقالية وحكم الإسلاميين في ليبيا سيكون أيسر، لأن هؤلاء سيحلّون بسهولة مشكلات المكوّنات القبلية والدينية المذهبية التي لا تُعتبر مشكلات كبرى، في هذا المتخيّل، بالنظر إلى التجانس العقائدي (قوة الإسلام وغياب العلمانية) الذي يسم المجتمع الليبي. وهكذا، إذًا، تخيّل الإسلاميون، وهم على عتبة خوض المسارات الانتقالية في بلدان الثورات العربية الراهنة، أن المجتمع الليبي المتجانس بتمسّكه بعقيدة الإسلام هو أكثر تماسكًا من المجتمع التونسي الذي توجد فيه نخب وقوى سياسية علمانية. بمعنى آخر، إن الوضع في ليبيا يكاد أن يكون مثاليًا، بالنسبة إلى هذا المتخيّل، لأنه وضع التعدّدية الهويّاتية الأصيلة، أي تعدّدية الجماعات القبلية والمذهبية الدينية التي وسمت تاريخيًا الأمة أو الجماعة الإسلامية وتوافقت مع طبيعة رابطة الانتماء العقدي (المواطنة الدينية).

حينما نتفحّص المتون النظرية التي أسّست للديمقراطية الوفاقية العربية في العقود الماضية نقف بجلاء عند جذور متخيّل المراهنة على البنى التقليدية الذي استبدّ بقطاع واسع من الفاعلين المباشرين، ولا سيما الإسلاميين، في المراحل الانتقالية العربية، ذلك أن متخيّل التسوية بين التعددية السياسية والمدنية في المجتمعات والأنظمة الديمقراطية الحديثة والتعددية المذهبية والهوياتية والطائفية

---

(39) «الإسلاميون وتحدّيات الحكم في تونس،» نص يدوّن حلقة من برنامج «في العمق» على قناة الجزيرة استضاف فيها علي الظفيري الشيخ راشد الغنوشي، 3/ 11/ 2011، على الرابط: <http://bit.ly/1Kn5vOT>.

في المجتمعات التقليدية لم يفض فحسب إلى القول في إمكان قيام عملية انتخابية تشارك فيها قوى هي أقرب إلى الجماعات العصبوية منها إلى الأحزاب السياسية، مثل جماعات الإسلام السياسي، كما رأينا في الفصل السابق، بل أفضى كذلك إلى إضفاء المشروعية على وجود الجماعات القبلية والمذهبية الدينية التي عرفتها، ولا تزال تعرفها، المجتمعات العربية التقليدية باعتبارها مكونات من المجتمع المدني، بل هي المجتمع المدني الإسلامي الأصيل في متخيّل الإسلاميين؛ إذ لم يكن في بنية الخطاب الديمقراطي الوفاقي العربي ما يمنع بعض روّاده من المراهنة على قيام ديمقراطية عربية تقبل بهذه البنى العصبوية التقليدية، القبلية منها والمذهبية الدينية، باعتبارها قوى سياسية أو باعتبارها قوى مدنية. ففي سياق هذا الخطاب، كان من الممكن جدًا أن يدعو بعضهم إلى التفكير في كيفية إيجاد «نظام ديمقراطي يتعامل مع ظاهرة التعدّدية الطائفية والقبلية؟ وكيف يمكن تعميم هذا النظام؟»[40]. كما كان من الممكن جدًا أن يعتبر آخرون «فكرة العصبية الاجتماعية ما زالت موجودة في الوطن العربي، وهي تتداخل مع العملية السياسية. والوطن العربي يواجه تحدي تخيّل الدمقرطة بطرائق تسمح للعصبيات ومراكز القوى المنافسة بأن تكون موجودة وبأن تنافس على سلطة الدولة»[41].

هكذا كان التفكير الديمقراطي العربي الوفاقي يتوفّر على إمكان المراهنة على تكريس وجود الجماعات العضوية التقليدية، المذهبية الدينية والقبلية، في المجتمعات العربية والمراهنة على تعدّدية هذه الجماعات من حيث هي المرادف لتعدّدية المجتمع السياسي وتعدّدية المجتمع المدني في البلدان الديمقراطية. وكان الإسلاميون، من روّاد هذا الخطاب، في مقدّمة من صاغ هذه المراهنات باعتبار أنها تشكّل الوجه الآخر، أو الوجه العملي، من متخيّل بناء ديمقراطية مجتمع المواطنة الدينية أو مجتمع اللادولة بمعناها الحديث؛ ذلك أن هذه الدولة

(40) عبد الوهاب الأفندي (تدخل نقاشي)، في: أمحمد مالكي [وآخ.]، لماذا انتقل الآخرون إلى الديمقراطية وتأخر العرب؟: دراسة مقارنة لدول عربية مع دول أخرى، تنسيق وتحرير علي خليفة الكواري وعبد الفتاح ماضي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2009)، ص 175.

(41) العربي صدّيقي، «إعادة التفكير في الدمقرطة العربية: انتخابات بدون ديمقراطية،» المستقبل العربي، السنة 33، العدد 381 (تشرين الثاني/ نوفمبر 2010)، ص 28-29.

تجسّد عمليًا النقيض المؤسساتي لتلك البنى التقليدية، فهي «ابتلعت في أحشائها كل ما يتوفّر عليه المجتمع التقليدي من تعدّد وتنوّع واستقلال عنها، من خلال بنيته القبلية والدينية والطرقية والتعليمية والاقتصادية»[42]. وهكذا كان حديث الإسلاميين عن الاستبداد السياسي القائم في البلدان العربية يعني، من بين ما يعنيه، ما قامت به سيرورات بناء الدولة الحديثة في بعض هذه البلدان (ولا سيما في تونس)، من مساعٍ هادفة إلى تفكيك البنى المجتمعية التقليدية ومحاولة دمجها في بنية مجتمع وطنيٍ موحّد تحت راية هذه الدولة، وهو ما يساوي، في منظور الإسلاميين، التحوّل عن وضع الهويّة إلى وضع العلمانية أو التغريب.

من هنا انتهى الإسلاميون من روّاد الخطاب الوفاقي الديمقراطي العربي إلى تخيّل الصراع بين إرادة الاستبداد وإرادة الديمقراطية في البلدان العربية من حيث هو، عمليًا وعيانيًا، صراع بين مؤسسة الدولة الحديثة والقوى السياسية والمجتمعية المتمثّلة في البنى التقليدية، الدينية منها والقبلية، «فمن نابليون إلى بوش، مرورًا بالحكام المستبدّين المحليين الكثر، فإنّ الدول الحديثة في الوطن العربي .... في حالة حرب مع الشعب. وكلما تصاعدت المقاومة لهذه الدولة، عمدت هي أيضًا إلى زيادة قدرتها القمعية، التي تتجلى ذروتها في دولة الثقب الأسود التي لا تطيق أي معارضة وأي مجتمع مدني أو حقل اقتصادي مستقل ... إنّ هذا الوضع شكل المعارضة لتلك النظم أيضًا. فالطابع الإسلامي أو القبلي - الإثني للمعارضة يعكس جزئيًا طابع تلك المناطق من البلد التي عجزت الدولة القمعية عن إخضاعها»[43].

لم تخلُ الأدبيات المؤسسة للديمقراطية الوفاقية العربية من بعض السياقات التي عبّر فيها الإسلاميون عمّا يفيد اعتقادهم أن البنى العضوية التقليدية تشكِّل

(42) راشد الغنوشي، **من تجربة الحركة الإسلامية في تونس** (تونس: دار المجتهد، 2011)، ص 163.

(43) عبد الوهاب الأفندي، «الثقافة السياسية وأزمة الديمقراطية في الوطن العربي،» في: **تفسير العجز الديمقراطي في الوطن العربي**، تحرير إبراهيم البدوي وسمير المقدسي؛ ترجمة حسن عبد الله بدر، وقفية جاسم القطامي للديمقراطية وحقوق الإنسان (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2011)، ص 78.

القوى والحواضن المجتمعية الموضوعية للديمقراطية المنشودة. ففي الملتقى الذي نظّمه «مشروع دراسات الديمقراطية في البلدان العربية» عام 2009، وفي سياق المقارنة بين تجربة «اللقاء المشترك» في اليمن وتجربة «حركة 18 أكتوبر» في تونس، لاحظ راشد الغنوشي أن الفاعلين السياسيين اليمنيين «استطاعوا انتزاع أقدار لا بأس بها من حريات الشعب اليمني، قلّ أن يتمتع بها شعب عربي آخر. ربما يرتبط سبب ذلك بالبنى الاجتماعية لليمن وتكونها من قبائل ... القبيلة هي مقوم أساسي من مقومات الحرية، أو ما تتمتع به أحزاب المعارضة من حرية، أي ليس حاكم اليمن متسامحًا بالقياس إلى إخوانه الحكام العرب، ولكن حاكم انتزعت منه القبيلة الحرية. عندما زرت اليمن قلت لهم: عندكم أمران حرمنا [في تونس] منهما هما: القبيلة التي يجب عدم التفريط بها، والشعب المسلح. فالحرية عندهم محمية بالحراب، وليس بالنوايا الطيبة»[44].

إنّ وضع التعدّدية القبلية إنما هو، في منظور الإسلاميين، وضع ملائم للديمقراطية العربية الوفاقية لأنه يجسّم وضع التعدّدية الهويّاتية الأصيلة المقامة على قاعدة رابطة المواطنة الدينية، فهو «يختلف عن بعض البلدان العربية الأخرى التي أحدثت فيها تجربة التحديث صدمات عنيفة في بناها الاجتماعية، وكان من نتائجه الاستقطاب الحاد العميق والعنف، خاصة بين ما نسميه الإسلاميين والعلمانيين»[45]. على هذا الأساس، كان الإسلاميون يتخيلون وجود «فارق بين اليمن وتونس يجعل إمكانية نجاح اللقاء المشترك في اليمن أكثر من فرص نجاح حركة 18 أكتوبر في تونس. والسبب هو أن المشترك الثقافي أكبر بين الفاعلين السياسيين بمختلف أطيافهم داخل اللقاء المشترك .... بقدر ما يكون المشترك الثقافي بين الفاعلين متوفرًا، بقدر ما تتوفّر بعض عناصر نجاح التحول الديمقراطي»[46].

على هذا النحو كان من الطبيعي أن يتخيّل الإسلاميون أن الشروط المجتمعية

(44) راشد الغنوشي (تدخل نقاشي)، في: الصلح [وآخ.]، ص 132.
(45) رفيق عبد السلام (تدخل نقاشي)، في: المصدر نفسه، ص 133.
(46) الغنوشي (تدخل نقاشي)، في: المصدر نفسه، ص 224.

متوافرة، في كل من ليبيا واليمن، من أجل تطبيق الآلية الديمقراطية على أكمل وجه، باعتبار وجود هذا المشترك الثقافي الإسلامي بين الجماعات القبلية والمذهبية والسياسية ذات البنى المتجذّرة في هوية الأمة، وباعتبار كذلك ضعف، إن لم نقل غياب، بنية الدولة الحديثة والأحزاب السياسية والتنظيمات المدنية العلمانية الغريبة عن هذه الهوية. لقد كان يكفي، بالنسبة إلى الإسلاميين، أن تزول السلطة السياسية المستبّدة، في كل من اليمن وليبيا، حتى تتمّ العودة إلى الوضع المجتمعي الهوياتي العربي الإسلامي الذي يجسّد، في متخيّلهم، على نحو مثالي، ما هو منشود من حرية وتعدّدية وتعايش سلمي، حيث «استمر تعايش الجماعات الدينية والعقدية في سلام واحترام متبادل للحقوق والواجبات ضمن مجتمع تعددي، سمح لأبناء الديانات المختلفة بممارسة شعائرهم، واتباع أسلوب حياة يتناسب مع قيمهم ومعتقداتهم دون تدخل من دولة مركزية»[47].

يمثّل هذا المتخيّل، في تقديرنا، مدخلًا أساسًا، إن لم نقل المدخل الأساس، إلى فهم مجريات المرحلتين الانتقاليتين في كل من ليبيا واليمن وتفسير انقلابيهما إلى سيرورتين من الصراعات المجتمعية الطائفية المدمّرة بدلًا من سيرورتين مفضيتين إلى الانتقال الديمقراطي المنشود؛ إذ نرى أن خطورة الدور الذي قام به هذا المتخيّل لا تكمن فحسب في أن عددًا من الفاعلين السياسيين (ولا سيما الإسلاميين) والاجتماعيين (زعماء الجماعات القبلية والدينية) الرئيسين استبطنوه، بطريقة واعية وصريحة، بل تكمن كذلك في أن التفكير الديمقراطي الوفاقي العربي لم يُتَح، كما رأينا أعلاه[48]، ليكون لغير هؤلاء المراهنين على البنى التقليدية كمتخيّل بديل يقرن بين سيرورة التحوّل السياسي إلى الآليات الديمقراطية (الحريات والانتخابات وحكم الأغلبية) وسيرورة التحوّل الاجتماعي إلى العلاقة المواطنية المنشدّة إلى رابطة الدولة الحديثة وتكريس ما يوافقها من بنى سياسية ومدنية حديثة.

---

(47) صافي، ص 154.

(48) انظر تحليلنا السابق في شأن ما وضعه خير الدين حسيب من آلية تحليلية لأسباب النجاح والفشل في بلدان الثورات العربية.

نقدّر أن معالم أساسية من مجريات المرحلتين الانتقاليتين، في كل من ليبيا واليمن، عكست، بشكل يكاد يكون مباشرًا، طبيعة ما أتاحه الخطاب الديمقراطي الوفاقي العربي، وما لم يتحه، من متخيّلات أيديولوجية. ويظهر ذلك في أن مسار التأسيس للآليات الديمقراطية وللحريات السياسية والمدنية جرى، في البلدين، بالتوازي مع مسار المحافظة على البنى القبلية والطائفية الدينية، بل لنقل مسار تقوية هذا البنى في مقابل إضعاف ما تحقّق من مظاهر هشّة تمت بنسب إلى مفهوم الدولة الحديثة (مثل وجود سلطة مركزية ومؤسسات عمومية جامعة). يجسّد توازي هذين المسارين عمليًا، في تصوّرنا، ما كرّسته الديمقراطية الوفاقية العربية من متخيّل التخارج بين مرجعية الصيرورة المجتمعية المنشدّة إلى نماذج ماضوية من التاريخ العربي الإسلامي ومرجعية الصيرورة السياسية المنشدّة إلى نماذج حديثة من العالم المعاصر.

أما في المسار الليبي، فأفضى تنزيل هذا المتخيّل على أرض الواقع؛ أي إقرار الحريات السياسية من جهة والمحافظة على البنى القبلية من جهة أخرى، إلى أن يتشكّل مشهد التعدّدية السياسية، في قالب التعدّدية القبلية المناطقية التقليدية. فالعناوين السياسية الفضفاضة للأحزاب والقوى الفاعلة لا تقدر على إخفاء المضامين الاجتماعية العصبوية التقليدية؛ ذلك أن الانقسامات التي باتت تشقّ هذه الأحزاب والقوى الفاعلة في المشهد الليبي إنما هي أبعد ما تكون عن التباينات التي تسم التعدّدية السياسية في الحياة السياسية الديمقراطية. فهي انقسامات بين تحالفات قبلية مناطقية اتخذت عنوان التيار الوطني أو الليبرالي (ولا سيما قبائل إقليم برقة والقبائل العربية في إقليم طرابلس مثل ورفلة والمشاشية والزنتان) من جهة، وتحالفات قبلية مناطقية مقابلة اتخذت عنوان التيار الإسلامي المعتدل (خاصة قبائل مصراتة ذات الأصول التركية) من جهة ثانية، وجماعات إسلامية جهادية سيطرت على مناطق مخصوصة (درنة وإجدابيا) من جهة ثالثة.

أما في اليمن، فعكس جانب من الحراك الثوري، ولا سيما ذاك المتّصل بالقوى الشبابية، وعيًا بأهمية بناء الدولة الحديثة باعتباره عنصرًا أساسًا من عناصر التحوّل

الديمقراطي. فهذه القوى تخيّلت شعار «الشعب يريد إسقاط النظام باعتباره مهمّة رئيسة وواحدة في مسار بناء الدولة المدنية الديمقراطية والحديثة»[49]. بيد أن المسار العملي لتحقيق أهداف الثورة في اليمن، خصوصًا مؤتمر الحوار الوطني الشامل ومخرجاته والعنف الطائفي الذي أعقبه، أبان، بوضوح تام، أن عملية تفعيل هذا المتخيّل لم تستطع تجاوز حدود المتاح في الرصيد الأيديولوجي الذي راكمه الخطاب الديمقراطي الوفاقي العربي؛ أي حدود المقرّرات والإجراءات السياسية البرّانية.

يمكن أن نقرأ وثيقة مخرجات مؤتمر الحوار الوطني اليمني باعتبارها شكلًا من الأشكال المترجمة لبنية التفكير الديمقراطي الوفاقي العربي، لأنها جمعت بين رغبات النخب التقليدية المحافظة وتطلّعات القوى الشبابية المدنية الراغبة في بناء دولة مدنية ديمقراطية حديثة. فجاءت هذه الوثيقة «متوازنة في العموم؛ إذ تمكنت النخب التقليدية من الحفاظ على بعض مكاسبها، فيما حققت القوى المدنية مكاسب كبيرة أيضًا قياسًا بطبيعة البنى الاجتماعية والثقافية السائدة في المجتمع اليمني»[50]. وتمثّلت هذه المكاسب في ما أقرّته هذه الوثيقة من حياد الدولة وأجهزتها تجاه الجماعات المذهبية، ومن نزع الأسلحة من الأطراف والجماعات والأحزاب والأفراد كافة، ومن إجراءات لفائدة المرأة، ومن تحوّل من نظام الانتخاب الفردي إلى نظام الانتخاب بالقائمة، وهو نظامٌ يعطي أفضليةً للأحزاب على حساب التنظيمات القبلية والنخب التقليدية ...إلخ[51].

معلوم أن هذه المكاسب بقيت مجرّد مكاسب «ورقية»، لأن مجريات الحوادث التي أعقبت إقرارها جاءت بالنقيض تمامًا مجسّمًا في الصراعات

---

(49) عبد الباري الطاهر، «المجتمع المدني ودوره في الثورة: الإصلاح نموذجًا،» ورقة قُدمت إلى: فؤاد عبد الجليل الصلاحي [وآخ.]، الثورة اليمنية: الخلفية والآفاق، تحرير فؤاد عبد الجليل الصلاحي (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012)، ص 186.

(50) «وثيقة مؤتمر الحوار الوطني الشامل في اليمن: خطوة على طريق حل الأزمة وبناء الدولة؟،» المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، وحدة تحليل السياسات، 19 شباط/ فبراير 2014، على الرابط: <http://bit.ly/1RmRtRx>.

(51) المصدر نفسه.

الطائفية والقبلية المسلّحة التي فجّرها حراك الجماعة الحوثية. ويعود ذلك إلى كون هذه المكاسب كانت في قطيعة مع المتخيّل الاجتماعي الذي هيمن على المؤتمر، وهو متخيّل منشدّ إلى بنية المجتمع التقليدي، بحيث وقع النظر «إلى أزمة اليمن على أنها بمنزلة نزاع عائلي بين طرفين متصارعين، وليست قضية دولة غائبة ومغيبة وشعب يبحث عن بناء دولته وفقًا لأحدث النظريات السياسية الحاكمة. وهكذا مضت معالجة الأمور بهذا الشكل من السطحية الشديدة التي ستغدو بمنزلة بذور لمشاكل مستقبلية كبيرة، يأتي في مقدمتها تفتيت هوية الدولة، بالتعاطي مع الفدرالية وفق مفهوم بدائي ملتبس، على أنها تقسيم للجغرافيا وليس تقسيمًا للمسؤوليات»[52].

وُلدت مقرّرات الحوار الوطني الخاصة ببناء الدولة المدنية ميّتة. ولم تدل على ذلك الحرب الطائفية التي بادر إلى إشعالها الحوثيون فحسب، بل دلّت عليه أيضًا أمارات أخرى، مثل طبيعة مهمات اللجنة التي أُلّفت بعد المؤتمر، التي عُهد إليها «تحديد عدد الأقاليم والمحافظات التي سيتشكل منها كل إقليم، مع مراعاة الواقع الحالي والتجاور الجغرافي وعوامل التاريخ والثقافة»[53]. وهذا ما يفيد أن الغلبة كانت لإرادة المحافظة على الأوضاع المجتمعية القائمة والبنى العضوية الموروثة التي تشكّل معوّقات بنيوية في وجه تكريس ما تستدعيه الدولة الحديثة من اندماج اجتماعي وعلاقات مواطنية تقوم على الولاء للدولة بدلًا من الولاء للجماعة الدينية أو النسبية.

كشفت مجريات المسار اليمني، تمامًا كما مجريات المسار الليبي، أن مراهنة الإسلاميين على آليات ديمقراطية مساكنة للبنى القبلية والمذهبية المسلّحة لم تكن مجرّد مواقف عارضة صاغوها في سياقات التفكير الديمقراطي الوفاقي العربي في العقود الثلاثة الماضية، بقدر ما كانت متخيّلًا اجتماعيًا ذا نفوذ واسع على الأرض،

---

(52) نبيل البكيري، «اليمن وتحديات ما بعد الحوار الوطني،» الجزيرة.نت، 20/ 2/ 2014، على الرابط: <http://bit.ly/1SBvDey>.

(53) «انفجاران بصنعاء ووساطة بين الحوثيين وآل الأحمر،» الجزيرة.نت، 3/ 2/ 2014، على الرابط: <http://bit.ly/1cZ08Ky>.

تجلّى في المرحلة الانتقالية في تصوّر مؤداه أن «التحدي الحقيقي أمام الأحزاب بشكل عام، والإصلاح على وجه الخصوص، ليس الابتعاد عن القبلية وقطع العلاقة معها، ولكن كيفية دمج القبيلة ضمن التحديث السياسي والاجتماعي ومتطلباته وجعلها جزءًا من المجتمع المدني، إن لم يكن الجزء الأساسي منه»[54].

في سياق نفاذ هذا المتخيّل السياسي الاجتماعي على الأرض، لم يكن من الممكن أن تطبَّق أي مقرّرات أو قوانين هادفة إلى بناء الدولة المدنية الحديثة. فالبنى التقليدية تشكّل بطبيعتها نقائض مؤسساتية لبنية الدولة. وترجمت الحراكات العنيفة المسلّحة للجماعات القبلية والمذهبية الدينية، في المشهدين اليمني والليبي، الوجه العملي لمتخيّل معاداة الدولة الحديثة الذي وطّنه الإسلاميون في بنية الديمقراطية العربية. تجلّى ذلك في مظاهر عدة باتت بمنزلة الخبز اليومي في المشهدين، من قبيل: تخريب المنشآت العامة والاستحواذ على مصادر الثروات الجماعية واقتحام المؤسسات الرسمية، حتى الديمقراطية الوليدة منها (المؤتمر الوطني العام في ليبيا الذي استباحته الكتائب القبلية أكثر من مرة) ...إلخ.

صحيح أن وجود الجماعات القبلية والمناطقية والطائفية الدينية، في كل من اليمن وليبيا، جسّد، على نحو عملي، جانبًا من متخيّل الصيرورة الاجتماعية عند الإسلاميين المتّصل بالقرن بين إقرار الآليات الديمقراطية وتكريس الوضع المجتمعي الهوياتي العربي الإسلامي، حيث يقوم مجتمع الأمة الذي «بقدر التزامه بالإسلام ... تقلّ حاجته للدولة لدرجة إمكان تصوّر غيابها» (على حدّ تعبير راشد الغنوشي الذي مرّ بنا سابقًا)، بيد أن حراك هذه الجماعات نسف تمامًا الجانب الآخر من هذا المتخيّل الذي جسّمه التوهّم، أو الإيهام، أن هذا المجتمع الإسلامي، القائم على رابطة الدين بدلًا من رابطة الدولة، جسّد، ببناه التقليدية، وسيجسّد ما هو منشود من حرية وتعدّدية وتعايش سلمي.

---

(54) عبد القوي حسان، «الحركة الإسلامية في اليمن (دراسة في الفكر والممارسة): التجمع اليمني للإصلاح نموذجًا،» المستقبل العربي، السنة 37، العدد 427 (أيلول/ سبتمبر 2014)، ص 52.

حينما رُفعت يد السلطة المستبدّة عن البنى القبلية والمناطقية والمذهبية الدينية التي حافظت على وجودها الفعلي والواضح في المجتمعين اليمني والليبي عادت إلى سطح الحوادث، بقوة، الصراعات التي ترمي بجذور عميقة في تاريخ المجتمعين وبناهما التقليدية؛ إذ «خاض الحوثيون حروبهم في عمران والجوف وحجة وحتى لحظة دخولهم صنعاء، ملتبسين بحالة من الزهو الطائفي باستعادة ما يعدونه العاصمة السياسية لدولة الأئمة الزيديين، بعد أن أحكموا السيطرة على العاصمة الروحية لهؤلاء الأئمة في صعدة»[55]. وفي ليبيا شهدت مناطق مختلفة منها، في العامين اللذين أعقبا سقوط نظام معمّر القذافي أكثر من عشر حروب قبلية: في سبها (أولاد سليمان/ التبو) وفي الكفرة (قبائل الزوية/ التبو)، وفي الوسط الغربي لليبيا (بني وليد/ مصراتة)، وفي طرابلس (ورشفانة/ سوق الجمعة والزنتان/ سوق الجمعة) ... «وهذه كلها حروب لأسباب قبلية وتاريخية تجددت بفعل الانقسام بعد سقوط نظام القذافي»[56].

إنّ البنى التقليدية، سواء منها المذهبية الدينية أو القبلية المناطقية، غير قابلة لأن تتحوّل، في حدّ ذاتها، إلى أحزاب وتنظيمات وحركات تمارس العمل السياسي السلمي وفق مقتضيات النظام الديمقراطي، ولا هي قابلة، بحكم طبيعتها، لأن تكون حواضن موضوعية لمثل هذه الأحزاب والتنظيمات والحركات. لقد أثبتت تجربتا ليبيا واليمن، كما أثبتت قبلهما تجربتا لبنان والعراق، أن الأحزاب السياسية حين ترتهن ببنية طائفية مخصوصة، قبلية أو دينية أو مناطقية أو عرقية، تتحوّل في الأغلب الأعمّ إلى ميليشيات وكتائب مسلّحة تخوض الصراع الدموي العنيف على المصالح الفئوية والطائفية، بل هي لا تتوانى عن ممارسة أبشع جرائم الاستئصال والتطهير الهوياتي ضد الخصوم القبليين والمذهبيين والسياسيين، ولعلّ حرب الحوثيين في دماج بالقرب من صعدة في شمال اليمن تشكل أنموذجًا لهذا النوع من الجرائم.

(55) محمد جميح، «المشهد اليمني بعد سقوط صنعاء،» المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، تحليل سياسات، 22 تشرين الأول/ أكتوبر 2014، ص 14، على الرابط: <http://bit.ly/1FfEXM1>.

(56) المحلّل الليبي كامل المرعاش في حوار مع: المغرب (تونس)، 21/ 5/ 2014.

ثالثًا: تونس ومصر
من المراهنة على الأسلمة إلى الصراعات الهوياتية المستحدثة

إذا كنا قد قدّرنا، على هذا النحو، أن متخيّل المراهنة على البنى التقليدية يشكّل مفتاحًا أساسًا من مفاتيح فهم أهمّ الصراعات المجتمعية التي طبعت المسارين الانتقاليين الليبي واليمني، فإننا نقدّر بالمثل أن مظاهر رئيسة من الانقسامات والصراعات المجتمعية المدمّرة التي تخلّلت المسارين الانتقاليين التونسي والمصري تعود جذورها إلى ضرب آخر من ضروب التخيّل الاجتماعي قوامه المراهنة على أسلمة المجتمع. والحقيقة أن المراهنة على صيرورة دعم البنى التقليدية في ليبيا واليمن والمراهنة على صيرورة الأسلمة في تونس ومصر تشكّلان وجهين من المتخيّل نفسه، ونعني به المتخيّل المجسّد لموقف الإسلاميين المعادي للدولة الحديثة في الرقعة العربية الذي أفسحت له بنية التفكير الديمقراطي الوفاقي العربي المجال ليكون موقفًا منسجمًا مع التحوّل الديمقراطي المنشود.

كي نفهم كيف أن الموقف المعادي للدولة الحديثة اتخذ شكل متخيّل صيرورة الأسلمة المجتمعية في تونس ومصر، يمكن أن نعود، مرّة أخرى، إلى التصوّر الاستشرافي الذي صاغه راشد الغنوشي في أواخر عام 2011، الذي تنبأ فيه بأن أمر المرحلة الانتقالية وحكم الإسلاميين في ليبيا سيكون أيسر، باعتبار أن الإسلام فيها قوي جدًا، وليس فيه صراع إسلامي - علماني. كان الغنوشي، في هذا السياق، يشير إشارة ضمنية (بل هي صريحة في سياق الحوار كله) إلى تونس التي يعتقد أن الإسلام تعرّض فيها إلى هجمة في العقود الخمسة الأخيرة في ظلّ خيارات بناء الدولة الحديثة.

كان الغنوشي، في تلك اللحظة المبكرة من المراحل الانتقالية لبلدان الثورات العربية، يستشرف مسارات تلك المراحل عبر المتخيّل الذي وطّنه، هو وإخوانه الإسلاميون، في بنية الديمقراطية الوفاقية العربية، ومؤداه - كما مرّ بنا قول سابق له - أنه «بقدر ما يكون المشترك الثقافي بين الفاعلين متوفرًا، بقدر ما تتوفر بعض عناصر نجاح التحول الديمقراطي». إن هذا المشترك الثقافي (الهوية الإسلامية)

متوافر في ليبيا واليمن بالنظر إلى طبيعة التعدّدية التي تشكّلها البنى القبلية والعشائرية والمذهبية والطائفية الدينية. أما في كل من مصر وتونس، فإنّ هذا المشترك الثقافي غير متوافر باعتبار وجود نخب وقوى سياسية علمانية تشكّل الرافعة الموضوعية للدولة الوطنية الحديثة المستبدّة التي ثار عليها الشعبان التونسي والمصري وفق متخيّل الإسلاميين، كما مرّ بنا في الفصل الثالث من هذا الكتاب.

على هذا النحو، كما بيّنا ذلك تفصيلًا في الفصل السابق، اعتبر الفاعلون السياسيون والمثقفون الإسلاميون، في المسارين الانتقاليين التونسي والمصري، أن العلمانيين يشكّلون، بالضرورة، قوى «الثورة المضادة» الهادفة إلى استعادة الوضع السياسي والثقافي والاجتماعي الذي قامت ضده الثورة. ومن ثمّ، فإن المضي قدمًا في مسار استكمال الثورة وتحقيق أهدافها، في كل من تونس ومصر، يتطلّب، في متخيّل الإسلاميين، لا نفي النظام المسقط ورموزه والقوى السياسية والاجتماعية المرتبطة به فحسب، بل يتطلّب كذلك نفي النخب والقوى السياسية المدنية والعلمانية كلها، ومنها تلك التي ناهضت، عمليًا وعيانيًا، أنظمة الفساد والاستبداد. وهذا ما يستدعي خوض مسار صراعي ينتهي إلى صيرورة يُمكّن وجهها السياسي الجماعة الإسلامية (الحزب الإسلامي) من سلطة الحكم، ويفسح لها المجال من أجل تطبيق سياسة الهوية بدلًا من سياسية العلمانية، كما رأينا ذلك في الفصل السابق. أما الوجه الاجتماعي من هذه الصيرورة فيكون بالعودة إلى الوضع المجتمعي الهوياتي السابق عن ظهور العلمانيين والدولة الحديثة التي تمثّلهم عبر سيرورة أسلمة المجتمع.

إذا كانت بنية الديمقراطية الوفاقية العربية تشرّع لصيرورة حكم الجماعة وسياسة الهوية، باعتبارها لا تمس في شيء من جوهر الديمقراطية من حيث هي آلية أو منهج يفضي إلى «حكم الكثرة»، فهل تشرّع البنية ذاتها لصيرورة الأسلمة من حيث هي مسار صراع اجتماعي أو «تدافع اجتماعي»، بلغة الإسلاميين، يستهدف وجود من يعتبرونهم «كارهي الإسلام» ويرونهم «كأنهم لفيف أجنبي وبقية من بقايا الغزو الاستعماري»[57]؟ حينما نعود إلى متون الخطاب الديمقراطي الوفاقي العربي

(57) انظر هذه التوصيفات للعلمانيين في: راشد الغنوشي، «رمضان والثورة يغذيها،» الجزيرة.نت، =

نجد أن حظ فكرة الأسلمة من الشرعية فيه لم يكن أقل من حظ فكرة حكم الجماعة الهوياتية وفكرة المراهنة على البنى التقليدية، فهذا الخطاب لم يفسح المجال إلى تأصيل مبدأ الأسلمة نظريًا فحسب، بل فسح المجال كذلك إلى تخيّله عمليًا في صور ذهنية مثّلت جذور وقائع عملية شهدها المساران التونسي والمصري.

عندما اتخذت الديمقراطية في هذا الخطاب الوفاقي العربي صفة «اللاأسسية»، أي عندما تمسّكت بالجوهر الذي هو «حكم الكثرة» وتخلّت عمّا سواه من «قشور»، أصبح من الممكن «تبيان أن الأسلمة والدمقرطة ليستا مجرد طموحات مزدوجة ولكنهما عمليتان متآزرتان على الأقل في نظر كثير من الإسلاميين الذين يستهدفون دمقرطة السياسة العربية من خلال المطالبة بمساحات أوسع في المجال العام»[58]. وعلى هذا الأساس، ما عاد الإسلاميون يهدفون «إلى إعاقة المشروع الديمقراطي، بل يبغون استخدامه من أجل تنفيذ تصوراتهم بشأن الهوية الإسلامية وبشأن النشاط السياسي والمعرفي»[59].

فتحت طبيعة بنية التفكير الديمقراطي الوفاقي العربي شهية الإسلاميين إلى الظفر بديمقراطية «تتصور مشروعية سياسية تخضع فيها إرادة الإنسان لإرادة الله سبحانه»[60]. ولم يبق مطلب هذه الديمقراطية في مستوى التجريد النظري، بل اتخذ أشكالًا أقرب إلى التخيّل العملي للصيرورة المجتمعية التي تتوافق مع هذا الضرب من الديمقراطية؛ إذ لم يبخل علينا بعض سياقات الخطاب الوفاقي بصيغ تخيّلية لهذه الديمقراطية العربية التي تخضع فيها إرادة الإنسان لإرادة الله، منها صيغة يعالج فيها الوفاقي الإسلامي مسألة الحريات والحقوق، وينتهي فيها إلى معيار يلخصه في ثلاث نقاط[61]:

= 3/ 8/ 2011، على الرابط <http://www.aljazeera.net/home/print/6c87b8d-70ec-47d5-b7c4-3aa56fb899c2/cb181F-db1f4f-db1a-46c9-93a3-bc2e63c56201>.

(58) صديقي، البحث عن ديمقراطية، ص 355.

(59) المصدر نفسه.

(60) المصدر نفسه، ص 410.

(61) طارق البشري، «حول الأوضاع الدستورية والسياسية في الوطن العربي،» المستقبل العربي، السنة 27، العدد 311 (كانون الثاني/ يناير 2005)، ص 95-96.

- أن الحريات تقف عند حدود الحقوق وما يحوطها من حرمات.

- حقّ الفرد يقف عند حدود الجماعة، وحقّ الجماعة المحدودة يقف عند حدود حقّ الجماعة الأشمل.

- أن النسبي من الحقوق والحريات والرخص عن شؤون البشر يقف عند حدود المطلق من ثوابت الدين.

هكذا ينادي الوفاقي الإسلامي بالحريات كلها، ومنها حرية الاعتقاد والتعبير فهو ديمقراطي، وكيف لديمقراطي ألا ينادي بالحرية في الاعتقاد والتعبير؟ لكنه يجعلها محكومة بإطار واحد «يتمثل في ألا يكون التعبير طعنًا في الدين أو خروجًا عليه»[62]، الأمر الذي يعني عمليًا أن «يصير حقّ الجماعة أولى بالمراعاة من حقوق الفرد، وهذا المعيار ثابت في الفقه الإسلامي الذي يجعل حقّ الجماعة من حقوق الله سبحانه، إعلاء لهذا الحق وتعظيمًا ... حتى لا يصادر أحد من الطغاة حقّ الجماعة فيدعي لنفسه القوامة عليها»[63]. هكذا تبطل الديمقراطية، في هذا المنظور الوفاقي الإسلامي، أن تكون نظامًا يحافظ على الحقوق والحريات الأساسية الفردية والجماعية، كما تطبّقها الأنظمة الديمقراطية في كل أصقاع عالمنا المعاصر.

بهذه الكيفية، تتحوّل الديمقراطية، في هذا المنظور، إلى نظام يحافظ على ما يُتوهّم أنه حقوق الجماعة أو حقوق الأمة كما يتخيّلها الإسلاميون. وإذا كانت الصيرورة السياسية لهذا النظام تتجسّد في متخيّل التمكين لجماعة الإسلاميين من السلطة السياسية ومن الاستحواذ على مفاصلها، فإن صيرورته الاجتماعية تتجسّم في متخيّل الأسلمة. وليست الأسلمة، في تصوّر الإسلاميين، سوى محصّلة تطبيق مبدأ «الأمر بالمعرف والنهي عن المنكر» الذي يعتبرونه، كما مرّ بنا سابقًا في هذا الفصل، المبدأ الحقوقي، بل المبدأ الإلزامي، للمواطنة الدينية (انتماء المسلم إلى الجماعة الإسلامية) الذي يوازي المبدأ الحقوقي المتعلّق بالمشاركة في الشأن العام الذي تمنحه حقوق المواطنة الديمقراطية الحديثة (انتماء الفرد إلى الدولة).

(62) فهمي هويدي، «الديمقراطية (2)،» ورقة قدمت إلى: الدوري [وآخ.]، ص 461.

(63) البشري، «حول الأوضاع الدستورية،» ص 95.

كان لبنية التفكير الأيديولوجي الوفاقي العربي من الرحابة ما سمح لروّاده من الإسلاميين بالامتداد بهذا المتخيّل إلى منتهاه؛ أي ما سمح لهم بتخيّل النظام الديمقراطي العربي، وقد تحول ليس إلى حكم جماعة هي أقرب إلى الطائفة منها إلى الحزب السياسي فحسب، بل استحال أيضًا إلى سياق من الحراك المجتمعي الذي يُشرَّع فيه للعنف الهوياتي المادي والاعتداء على حقوق الناس وانتهاك حرماتهم الجسدية وأعراضهم. تخيّل الوفاقيون الإسلاميون حكمًا ديمقراطيًا في ظلّه «يكون لغير المتديّنين أن يقتنعوا بما شاؤوا، بما في ذلك حقهم في الكفر والإيمان، لكنهم حين يعبرون عن أنفسهم، فإنّ تعبيرهم ينبغي أن يقف عند الحدود التي لا تتعارض مع حريات المتديّن». أما بالنسبة إلى المسلمين المتديّنين، في ظل هذا الحكم الديمقراطي، فحرية الرأي والتعبير وممارسة النشاط السياسي والمدني ليست حقًا مباحًا، كما في الأنظمة الديمقراطية الأخرى، بل هي «فرض عين»، لأنها ليست شيئًا آخر غير مبدأ «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» الذي يتعيّن على المسلم «أداؤه في الحدود التي يقدر عليها، سواء باليد أو باللسان أو بالقلب»[64].

إن التسوية بين نظام الحريات والحقوق الذي يكفل المشاركة في الشأن العام ومبدأ «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» تقود، على هذا النحو، إلى تخيّل سيرورة اجتماعية تشرّع للعنف الهوياتي المادي، ذلك أن «الشرعية في المفهوم السياسي الإسلامي تتجاوز الالتزام بالشكل الديمقراطي إلى إعمال النظام القانوني الإسلامي في جملته، دونما تمييز بين أحكامه المنظمة لسلوك المسلم كمواطن وحاكم، وبين القيم الأساسية والأهداف العليا التي وردت في الكتاب والسنّة». بمعنى آخر، إذا كانت شرعية «الشكل الديمقراطي» تقتضي عدم التعدّي على الحقوق والحريات الأساسية العامة والفردية، فإن شرعية هذه الديمقراطية الوفاقية العربية، كما يتخيّلها الإسلامي، تتجاوزها إلى شرعية ممارسة واجب «النهي عن المنكر» الذي «يعني في الفقه الإسلامي النهي عن كل محظور في الشرع» يمكن أن يرتكبه الحاكم كما يمكن أن يرتكبه المواطن. والأصل في هذا

(64) هويدي، ص 461-462.

النهي هو استخدام القهر (باليد)، ولا يجوز استخدام الوعظ (اللسان) أو الدعاء (القلب)، إلا عند العجز عن استخدام الأصل»[65].

نقدّر أن هذا المتخيّل الذي قدّمه الإسلاميون، من داخل التفكير الديمقراطي الوفاقي العربي، يشكّل خلفية لشطر من الوقائع والمظاهر الصراعية المدمّرة التي طبعت المرحلتين الانتقاليتين في تونس ومصر. فهو يفسّر، بحسب تصوّرنا، عدم سعي حركتي النهضة والإخوان المسلمين إلى ممارسة الاستبداد السياسي عبر أجهزة قمعية دموية كما كان يفعل نظاما بن علي ومبارك، وإن سعتا حقيقة إلى التمكّن من مفاصل السلطة. فهاجس الإسلاميين كان، بحق، الحرية من حيث هي «طريق ضروري للإسلام»[66]، وهم يعتقدون أنه «لم يكن صدفة أنّ الله سبحانه اختار من بلاد العالم بلاد الحجاز لتكون منطلقًا للإسلام، رغم ما فيها من مفاسد ووثنيات ومنكرات. ولكن بلاد الحجاز كانت خالية من الاستبداد. لم تكن فيها دولة قاهرة. الإسلام نشأ حرًّا في أرض حرّة، وظلّ يزدهر أبدًا بقدر ما يتوفّر له من حرية، وينكمش ويذوي بقدر ما ينتشر من استبداد»[67].

هكذا نرى أن مشروع الحرية الذي يحمله الإسلاميون من أجل «نشر الإسلام» أو «الأسلمة» إنما هو من صميم موقفهم المعادي للدولة الحديثة. فهو مشروع الحرية من الدولة وليس مشروع الحرية في الدولة كما هو الشأن في الديمقراطيات الحديثة، باعتباره - كما يقول راشد الغنوشي - يمكّن من أن «نحرّر الدين من الدولة ونمنعها من التسلط على الدين وأن يظل هذا الأخير شأنًا مجتمعيًا»[68]. إن الفارق بين حرية دينية في الدولة وحرية دينية من الدولة

---

(65) هويدي، ص 467-468. والكاتب يشير صراحة إلى الحديث النبوي الشهير الذي نصه «من رأى منكم منكرًا فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان»، رواه مسلم.

(66) علي بوراوي، «الغنوشي: لماذا يتخوّف الإسلاميون من الحكم وكأنّه مصيبة؟،» الحوارنت، 27/ 8/ 2011، على الرابط: <http://www.alhiwar.net/ShowNews.php?Tnd=21137#.VLARcizz5zi>.

(67) المصدر نفسه.

(68) راشد الغنوشي، العلمانية وعلاقة الدين بالدولة من منظور حركة النهضة، سلسلة محاضرات مركز «مداد» (تونس: مركز دراسات الإسلام والديمقراطية، [د. ت.])، ص 11.

هو الفارق بين الحرية التي هي في أصل المنظومة الديمقراطية والتي تؤمن أسس التعايش والحرية التي يتشوّف إليها الإسلاميون والتي «تحرّك سنن التدافع»[69]. الحرية الدينية في الدولة الديمقراطية هي جزء من الحريات العامة والأساسية، وهي مبنية على مبدأ الحق، بمعنى الحقّ في الاعتقاد وفي ممارسة الشعائر، وفي تنظّم الجماعات الدينية في شكل جمعيات أو منظمات مستقلة تشكّل جزءًا من المجتمع المدني. أما الحرية الدينية التي ينشدها الإسلاميون، فهي مبنية على مبدأ الواجب؛ واجب الأمر بمعروف الإسلام والنهي عن منكرات العلمانية ومنكرات الخروج على أوامر الدين القويم.

على هذا الأساس، وخلافًا للتجارب الديمقراطية حيث تطوّر المجتمع المدني بالتوازي مع «تنوع وظائف الدولة وتركيبتها»[70]، يقوم «المجتمع المدني» الإسلامي على أنقاض الدولة الحديثة، فهو يقوم بدلًا منها في استخدام القوة المادية، لأنّ الواجب الذي يضطلع به هذا المجتمع، واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، يوجب، بصريح النص، استخدام العنف (اليدّ) باعتباره الأصل الذي يسبق النصح والوعظ (اللسان) والدعاء (القلب). على هذا النحو، تخيّل الإسلاميون الحرية التي تكرّسها الديمقراطية من حيث إنها ستتيح ميلاد المجتمع المدني الإسلامي الذي سيقوم بالتطبيق الفعلي لسياسة الهوية؛ أي السياسة التي «تخضع فيها إرادة الإنسان لإرادة الله سبحانه»، والتي تحفظ حقّ الجماعة التي هي «من حقوق الله سبحانه».

يفسّر هذا المتخيّل، تفسيرًا يكاد يكون مباشرًا بحسب تقديرنا، شطرًا مهمًا من الوقائع والمظاهر التي أدّت إلى الانقسام والصراع الاجتماعيين في المرحلتين الانتقاليتين التونسية والمصرية. فبالاستناد إليه، يمكن أن نفهم كيف أن حرية التعبير، ومنها رفع الوصايا عن الخطاب الديني بصورة خاصة، أفسحت المجال إلى شيوع ضربٍ من هذا الخطاب مشبع بالتمييز الهوياتي والعنصرية والكراهية (تقسيم

---

(69) الغنوشي، «لماذا يتخوّف الإسلاميون».

(70) عزمي بشارة، المجتمع المدني: دراسة نقدية (مع إشارة للمجتمع المدني العربي)، ط 3 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2008)، ص 298.

المجتمع إلى مسلمين وكفرة أو مسلمين وعلمانيين) والتحريض على الاعتداء والعنف والقتل. كما نفهم كذلك كيف أن حرية المجتمع المدني، وحرية التنظّم في جمعيات ومنظمات بصورة خاصة، كانتا فرصةً لبروز الجماعات والجمعيات والتنظيمات الدعوية الإسلامية التي استهدفت، بشكل عملي ومباشر، الحريات الشخصية والمدنية لمن اختلف عنهم من الأفراد والجماعات (العلمانيون والشيوعيون والسافرات من النسوة والفنانون والصحافيون والمبدعون ...)، بل استهدفت حياة كثير من الأشخاص (قتل المعارضين لحكم الترويكا والجنود ورجال الأمن في تونس، وقتل الأقباط والشيعة والمتظاهرين ضد حكم جماعة الإخوان في مصر).

إذا كان لهذا الحراك، في بعض الأحيان، بعدٌ سياسي واضح يتعلّق باستهداف النخب المعارضة لحكم الإسلاميين، فإن ذلك لا ينفي أنه اتخذ مدى اجتماعيًا مهمًا، لأنه استهدف كذلك ما بات يُعرف بـ «نمط العيش الحديث» الذي عادة ما يُقصد به المظاهر المعيشية التي خرجت، في نطاق الدولة الحديثة، على سلطة الفقهاء ورجال الدين، ولا سيما منها ما يتعلّق بتنامي المشاركة الاجتماعية للمرأة وبالاختلاط بين الجنسين وبالتعليم المدني وبالإبداعات الفنية والأدبية وبالسياحة والترفيه ...إلخ. وفي سياق هذا النمط المعيشي الحديث بات للفرد في المجتمعين التونسي والمصري، حتى في ظل نظامي الاستبداد، هوامش من الحريات المدنية تتعلّق باختياراته العقائدية والفكرية والثقافية وبممارساته وسلوكه الاجتماعي بعيدًا، إلى حدّ ما، عن التحديات التي يفرضها المنظور الفقهي التقليدي وعن سلطة رجال الدين في التحريم والتحليل. وكان من المفروض أن يعزّز التحوّل الديمقراطي هذه الحريات المدنية بإقرار الحريات السياسية والمدنية التي قمعتها السلطة الاستبدادية (حرية التنظّم وحرية التعبير عن المواقف من الشأن العام وحرية نقد السلطة السياسية ...إلخ).

بيد أن المفارقة التي عرفتهما السيرورتان الانتقاليتان المصرية والتونسية تتمثّل في أن إقرار الحريات السياسية والمدنية التي كانت مفقودة زمن الاستبداد شكّل مدخلًا، بالنسبة إلى الإسلاميين، إلى تهديد الحريات المدنية النسبية التي

أصبح الأفراد يتمتّعون بها في ظل الدولة الوطنية الحديثة. ومن الواضح أن هذا الحراك كان تكريسًا عمليًا وواعيًا لواجب «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» الذي طالما تخيّله الديمقراطيون الإسلاميون من حيث كونه المعادل لحقّ المشاركة في الشأن العام الذي تضمنته الديمقراطية. وتجسّد هذا الجانب بالتحديد في ممارسات الجماعات والجمعيات الدعوية ذات النزعات السلفية.

جرت هذه الممارسات في بعض الأحيان بما يمكن أن يوحي بوجود تواطؤ بين الجماعات الدينية العنيفة والسلطة السياسية التي يديرها الإسلاميون[71]، حيث أكد، مثلًا، رئيس الاتحاد المصري لحقوق الإنسان أن ظهور جماعة «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» هو «نتاج طبيعي لضعف الدولة المصرية وتقصير وزارة الداخلية في القبض على أولئك الذين هاجموا محال تصفيف الشعر وبيوت الأزياء، وقص شعور الفتيات القبطيات في المترو وتسفيه الديانة المسيحية. وأوضح أنه سبق أن تقدمنا ببلاغ إلى النائب العام ضد هذه الجماعة منذ عدة أشهر ولم يتخذ أي إجراء ولكن يبدو أن تلك الجماعة قد أخذت شرعيتها من الدستور [دستور 2012]». ويؤكد هذه الفكرة نائب برلماني سابق معتبرًا أن ظهور هذه الجماعات كان «ترجمة لبعض نصوص الدستور الجديد والتي تتحدث عن دور المجتمع في حفظ القيم»[72].

على هذا النحو، كان من الواضح كذلك أن هذا الحراك المجتمعي الديني كان يصبّ في استراتيجيا إضعاف الدولة، بمفهومها الحديث، من حيث هي الجهاز الذي يحتكر تطبيق القانون ويحتكر وسائل القوة المادية التي تضمن ذلك. ولا تتخلّى الدولة التي يكون نظامها السياسي ديمقراطيًا عن هذا الاحتكار لفائدة «المجتمع المدني»، كما فعل، أو حاول أن يفعل، حكم الإسلاميين في تونس

(71) لما كنّا في صدد إتمام هذا الكتاب، صدرت برقية إيداع بالسجن في حق المدعو عبد الكريم العبيدي، وهو إطار أمني سام بوزارة الداخلية زمن علي العريض، على خلفية شبهة صلته بقاتلي محمد البراهمي.

(72) «بعد الإعلان عن تأسيس ائتلاف لتفعيل عملها، هيئة الأمر بالمعروف... شبح يطارد المصريين،» الراية، 9/ 1/ 2013، على الرابط: <http://bit.ly/1FahY3X>.

ومصر[73]، بل هي تتشبّث بهذا الاحتكار من أجل تطبيق القوانين التي تكرّس الحقوق واستخدام القوة المادية في حماية الحريات الفردية والجماعية لكل مواطنيها.

راهن الإسلاميون، ولا سيما في الفترة الأولى من حكمهم في تونس ومصر، على حرية العمل المدني من حيث هي آلية يقدر، من خلالها، العمل الدعوي، على تحقيق متخيّل صيرورة الأسلمة المجتمعية وعزل القوى العلمانية وإضعافها. غير أن تطوّرات الأحداث ستثبت للإسلاميين، أو لجماعة منهم على الأقل، أن ممارسة واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ليست ممكنة بمنطق الحريات والحقوق في النظام الديمقراطي، ولا سيما أن المنطق الحقوقي سيغدو عنصرًا أساسًا من عناصر التجييش ضد العمل الدعوي وحراك الأسلمة. من هنا سيعود هذا الواجب ليتلبّس، من جديد، بمنطق تحقيق الثورة الثانية والتصدّي للثورة المضادة، كما سنرى في الفصل السابع.

(73) في هذا السياق لم يكن عبثًا، في تقديرنا، أنّ ينص الفصل 95 من مسودة الدستور التونسي (الصيغة الأولى التي هيمنت عليها رؤية حركة النهضة) على أنّ «الدولة وحدها التي تنشئ القوات المسلحة (الجيش) وقوات الأمن الوطني، ولا يجوز إنشاء تنظيمات أو أجهزة مسلحة غير منضوية تحت الجيش الوطني أو الأمن الوطني إلا بمقتضى القانون». انظر مثلًا: «دستور تونس يسمح بـ "تسليح الميليشيات"،» سكاي نيوز عربية، 7/ 1/ 2013، على الرابط: <http://bit.ly/1PMW3v0>.

الفصل السابع

منطق الثورة الثانية أو استمرارية الثورة ثورات الأيديولوجيا العربية المعاصرة

لئن أجمع الفاعلون السياسيون في كلٍ من تونس ومصر وليبيا على أن الانتخابات التي جرت في بلدانهم كانت ديمقراطية وحرّة وشفّافة، فإن المفارقة تكمن في أن هذا النجاح الانتخابي لم يعنِ، في تقدير أغلبية هؤلاء الفاعلين السياسيين، تحقيقًا لأهداف الثورة أو، على الأقل، تقدمًا في إنجازها. صحيح أن نتائج الانتخابات جعلت غير الإسلاميين، في المشهدين الانتقاليين التونسي والمصري، يكتشفون أن تطبيق «الآلية الديمقراطية» لم يفض إلى تحقيق أهداف الثورة التي تخيّلوا أنها وقعت بالفعل. لكنّ الأمر لم يقف عند هذا الحدّ، باعتبار أن بضعة شهور من ممارسة الإسلاميين للحكم كانت حبلى بتطوّرات خطيرة قادت هؤلاء إلى الاكتشاف ذاته؛ أي إلى اكتشاف أن انتصارهم الانتخابي لم يكن تمكينًا نهائيًا لهم من سلطة الدولة، وأن «حرية المجتمع المدني» لم تؤمّن لهم التقدّم في حسم معركة الأسلمة وعزل القوى العلمانية وإضعافها.

في هذا السياق، لم تكن معطيات المراحل الانتقالية وتطوّراتها، بالنسبة إلى أغلبية القوى السياسية والاجتماعية الفاعلة، إلا عوامل مغذية لما سُمي بضرورة «استمرار الثورة وديمومتها» أو بحتمية «الثورة الثانية» أو «الموجة الثانية من المسار الثوري». ويرمي متخيّل الثورة من حيث هي موجات متعاقبة بجذوره في التجربتين الثوريتين النموذجيتين المكرّستين لبراديغم الصراع المجتمعي الفئوي المادي؛

نعني تجربة الثورة الفرنسية اليعقوبية[1] وتجربة الثورة الروسية البلشفية[2]. وكانت المراحل الانتقالية بمنزلة الفرصة السانحة التي سيحاول الفاعلون السياسيون من خلالها أن ينجزوا ثوراتهم الأنموذجية أو الثورات الحقيقية كما يتخيّلونها، بعد ما تبيّن لهم أن محصّلات الثورات الأولى (ثورات الجماهير التي أسقطت رؤوس الأنظمة المستبدة الفاسدة) لا تطابق متخيّلاتهم الأيديولوجية. ومفارقة هذه الثورات الثانية التي عملت على تطبيق متخيّلات الثورة في الأيديولوجيا العربية المعاصرة أن أصحابها أطلقوها في سياقات تتيح إمكان الممارسة الديمقراطية وتغيير السلطة السياسية الحاكمة بالطرائق الانتخابية السلمية، الأمر الذي ترجم ترجمة حسّية وعيانية، التناقض الجذري والبنيوي بين المتخيّلات الثورية التي تسكن أذهان النخب الفاعلة في المراحل الانتقالية العربية وهدف التحوّل الديمقراطي الذي ترفعه هذه النخب باعتباره أفقًا للثورات العربية. وعلى هذا النحو، وكما سنرى تفصيلًا في متن هذا الفصل، ظهرت الثورات الأيديولوجية العربية المعاصرة باعتبارها، من حيث الجوهر، ثورات على الديمقراطية وضدّها، لا ثورات من أجل التحوّل الديمقراطي.

أولًا: الثورة الثانية باعتبارها الثورة الطبقية الحقيقية

لم يكن مفهوم الثورة الطبقية عند القوى السياسية والنقابية ذات النزعات اليسارية الراديكالية (الماركسية اللينينية) أقلّ شأنًا، من مفهوم الثورة الهوياتية عند الإسلاميين، من جهة ما توافر عليه من امتدادات تخيّلية ساهمت في تغذية النزاعات التقسيمية والصراعية في المسارات الانتقالية لبلدان الثورات العربية، وتحديدًا في المسارين التونسي والمصري؛ ذلك أن الآلية التي شغّلها الإسلاميون في تخيّل امتدادات النظام السياسي المستبد والفاسد وقوى الثورة المضادة شغّلها

---

(1) تمثل الثورة الفرنسية أنموذجًا للثورات التي تبرز «حتمية» قيام موجات ثورية متعاقبة هي عبارة عن صراعات مجتمعية عنيفة ودموية وانقلابات سياسية واستيلاءات على السلطة بالقوة.

(2) تمثل الثورة البلشفية (بداية تشرين الأول/ أكتوبر 1917) أنموذجًا للثورة الثانية التي تأتي «مصححة» للثورة الأولى التي أسقطت حكم القياصرة (آذار/ مارس 1917). ومعلوم أن البلاشفة استولوا بوساطة الثورة الثانية على السلطة بالقوة، من خلال ما سمّوه مجالس السوفيات، وحلّوا المجلس التأسيسي المنتخب ديمقراطيًا الذي كانوا فيه أقلية، وواجهوا بعنف شديد كل من عارض سلطتهم.

أيضًا، وبالكيفية ذاتها تقريبًا، اليسار الراديكالي الذي تمثّل الأنظمة التي أسقطتها الثورات العربية باعتبارها نتاجًا لقوى مجتمعية مادية بعينها، هي الطبقات الثرية والمستغِلة. فهذا التمثّل سيفضي بالفاعلين السياسيين اليساريين الماركسيين إلى تخيّل أن القوى السياسية التي تتبنى الخيارات الليبرالية واقتصاد السوق إنما هي امتداد موضوعي لهذه الأنظمة المسقَطة؛ إذ إن تنزيل عامل الصراع الطبقي منزلة العامل المحدّد والحاسم على هذا النحو (كما فعل الإسلاميون في عامل الصراع الهوياتي) جعل القوى السياسية والتنظيمات النقابية ذات التوجّهات الاجتماعية واليسارية تنظر إلى الإسلاميين من حيث إنهم يمثلون، بطبيعة خياراتهم الاقتصادية والاجتماعية، الطرف المقابل أو المعادي للثورات العربية الراهنة التي تخيّلها اليسار الراديكالي ثورات الفقراء والمستغَلّين على الأغنياء والمستغِلّين.

ستنهض هذه المستتبعات التخيّلية المتولّدة عن التمثّل الصراعي الطبقي للثورات العربية بدور لن يقل شأنًا عن الدور الذي أدته مستتبعات التمثّل الصراعي الهوياتي في إذكاء سيرورة الصراع التي ستعرفها المرحلتان الانتقاليتان في تونس ومصر، ذلك أن خطاب اليسار الراديكالي لم يستطع، بدوره، أن يتخيّل، في المستوى الأيديولوجي، قوى مناصرة للثورة ذات خيارات اقتصادية واجتماعية غير اشتراكية. ومن ثمّ، فإن مفهوم الثورة الطبقية يفترض منذ البداية إدراج الإسلاميين والليبراليين في موقع المناهضين، بطبيعتهم، للثورة. فالإخوان المسلمون «أنفسهم يقولون إنهم جماعة إصلاحية، ويفضلون الإصلاح التدريجي، أي إنهم ضد الثورة بالضرورة»[3]. وتخيّل اليساري الراديكالي سياسات القوى والحركات الإسلامية منذ بدايات المرحلة الانتقالية من حيث هي سياسات معادية للثورة[4]، تمامًا كما تخيّل الإسلامي سياسات القوى والحركات العلمانية.

---

(3) عاطف شحات سعيد، «الثورة المصرية في عصر الإخوان،» الثورة الدائمة، العدد 3 (آذار/ مارس 2013)، على الرابط: <http://bit.ly/1FY35ID>.

(4) «إن كل خطواتهم (خطوات الإخوان المسلمين)، في الفترة المسماة بالانتقالية، كانت تقريبًا ضد الثورة والثوار، ومعظمها كان دفاعًا عن المجلس العسكري، إن لم يكن بالتنسيق والتوافق معه. لم يكن نجاح الكثير من الخطوات الإجرامية والدموية للعسكر ممكنًا بدون دعم الإخوان لهم وتخوينهم للثوار»، سعيد، «الثورة المصرية».

ستتّضح جيّدًا خطورة مستتبعات مفهوم الثورة الطبقية، ولا سيما في تمثّلات اليسار الراديكالي للسيرورة السياسية الانتقالية التي أدت إلى فوز كبير للإسلاميين في انتخابات ذات صدقية في التعبير عن إرادة الناخبين. فهذه السيرورة سيتخيّلها الرفاق على أنها «المفارقة الصارخة بين العملية الثورية، الجماهيرية، ... والعملية السياسية التي نتجت منها. فتلك الأخيرة كان يقودها من لا يؤمنون بالثورة، وجلبت من انقلبوا على الثورة وغدروا بها»[5]. وهكذا فإن «من قاموا بالثورة، وهم شباب مصر وعمالها، لا يحكمون، بل قوى رجعية انتهازية معادية للثورة»[6]. أما في تونس، فما عاد «مجال للشك في أن نتائج انتخابات المجلس التأسيسي قد أثمرت أغلبية لا صلة لها بالتطلّعات العميقة لشعب الثورة في بلادنا»[7].

كان يكفي أن يحكم الإخوان المسلمون في مصر لبعض الوقت حتى يروج خطاب من قبيل: «إن سياسة الإخوان المسلمين الحالية في إدارة الاقتصاد المصري تتبنى فكر النيوليبرالية، أي الليبرالية الجديدة، فتزيد من إفقار الشعب، كما تصب في مصلحة الغرب ... إنهم سائرون على خطى مبارك في عدم تقديمهم أي برامج لحل المشاكل الاقتصادية. بل يتقبلون 'وحشية' النظام الرأسمالي ويقدسون الملكية الخاصة محاولين التوفيق بينها وبين الدين الإسلامي»[8]. كما كان يكفي أن تحكم حركة النهضة الإسلامية في تونس بعض الوقت حتى يروج خطاب من هذا القبيل كذلك، أي من مثل القول: «حركة النهضة قد بينت برنامجها وممارستها للسلطة أنها حزب يدافع عن مصالح أقلية 'مافيوزية'، وعميلة، لا علاقة لها بمصالح العمال والكادحين وحتى الفئات الوسطى من المجتمع المتضررة من الهيمنة الأجنبية ومن نهب الأقليات 'المافيوزية' في عهد الدكتاتورية. لذلك لا

---

(5) سعيد، «الثورة المصرية».

(6) المصدر نفسه.

(7) عمار عمروسية، «من الالتفاف على الثورة إلى تزوير التاريخ،» صوت الشعب (تونس) (10 كانون الثاني/ يناير 2013).

(8) «السياسة الإخوانية في منزلق دفع مصر لأنياب الرأسمالية،» موقع قنطرة، 2/ 4/ 2013، على الرابط: <http://bit.ly/1PMYeyu>.

غرو أن يعمّ الغضب اليوم غالبية فئات المجتمع التي تريد رحيل 'الإخوان' عن السلطة»[9].

لم يشكّل حكم الإسلاميين الذي جاءت به العملية الانتخابية في كل من تونس ومصر، في متخيّل الحركات والقوى السياسية اليسارية الراديكالية، تعبيرًا عن مصالح الأقلّيات الطبقية المتنفّذة منذ ما قبل الثورة فحسب، بل يشكّل، كذلك، تعبيرًا عن مصالح خارجية يترجمها سعي «الدول الإمبريالية إلى احتواء الثورات العربية، وذلك بحصرها في أضيق الحدود السياسية وتوجيهها عن طريق وسائل عديدة، كالأموال والدعاية، وعقد الاتفاقات مع الأحزاب الليبرالية والإسلامية التي تدافع عن نظام اقتصادي مبني على حرية السوق ومرتبط بالخارج»[10].

على هذا النحو ستشكّل تمثّلات الثورة الطبقية ومتخيّلاتها عنصرًا أساسًا من العناصر التي ساهمت، في المسارين الانتقاليين التونسي والمصري، في إيجاد الشروط الموضوعية التي لا تتلاءم، بل لنقل التي تتعارض أصلًا، مع مفترضات التحوّل الديمقراطي، ذلك أن الموقف الثوري الطبقي لم يكن في إمكانه أن يقود أصحابه إلا إلى تخيّل حكم الإسلاميين الذي جاء بانتخابات غير مزوّرة (أي نتائجها مطابقة لما حوته الصناديق) من حيث كونه حكمًا مجسّمًا لمصالح القوى الطبقية الاجتماعية التي قامت ضدها الثورات العربية ولإرادة القوى الاستعمارية المعادية بطبيعتها لهذه الثورات. وهكذا لم تفض الانتخابات، في متخيّل اليسار الراديكالي المصري والتونسي، إلى «حالة تحوّل ديمقراطي» - إن صحت العبارة - بل أفضت إلى «حالة ثورية» جديدة. بمعنى آخر، إن اليسار الراديكالي لم يتخيّل خصومته مع سلطة الإسلاميين المنتخبة باعتبارها «نزاعًا اجتماعيًا قابلًا للحلول» أو للمعالجة عبر الآلية الديمقراطية ذاتها، بل تخيّلها بوصفها تناقضات لا سبيل إلى التغلب عليها، ومن ثمّ، وجبت «ضرورة الإطاحة بالخصم وإلغائه»[11].

---

(9) حمة الهمامي (حوار)، في: البديل، العددان 4-5 (2013)، ص 149.

(10) خميس العرفاوي، «الوطن العربي وتعاقب الثورات،» البديل، العدد 1 (2012)، ص 76.

(11) ما أثبتناه بين علامتي تنصيص «...» هو استعادة من قول آلان تورين الذي استشهدنا به أكثر من مرة في هذا الكتاب. انظر: آلان تورين، نقد الحداثة ولادة الذات، ترجمة صياح الجهيم، دراسات فكرية (دمشق: وزارة الثقافة، 1998).

على هذا الأساس سيساهم اليسار الراديكالي التونسي والمصري مساهمة مهمة في إشاعة متخيّل ضرورة «استمرار الثورة وديمومتها» أو حتمية «الثورة الثانية» أو «الموجة الثانية من المسار الثوري». إن هذا المتخيّل سيكون، كما هو معلوم، العنوان الذي أُجهضت تحته التجربة الديمقراطية المصرية، كما سيكون اللافتة التي ستحدث تحتها مظاهر غير قليلة (إضرابات واعتصامات وإغلاق طرقات ومؤسسات إنتاجية ...) من عناصر إرباك التجربة الديمقراطية التونسية.

غلب على خطاب القوى السياسية اليسارية الراديكالية المعارضة لحكم الإخوان القول إن الثورة كفكرة ومطالب لا يمكن أن تموت. والواقع أن الاحتجاجات لم تتوقف في مصر، ولا تزال تناقضات دولة مبارك مستمرة. ويمكن القول إن أهم تناقضات دولة مبارك تتمثل في احتكار عددٍ قليلٍ من رموز البرجوازية المصرية - ومن ضمنهم أفراد المؤسسة العسكرية والمؤسسة البيروقراطية ورجال الأعمال - إدارة أمور البلاد، وفي وجود غالبيةٍ بين المواطنين تحت خط الفقر[12]. وبالمثل نرى الخطاب اليساري الراديكالي المعارض لحكم النهضة وحليفيها في تونس يعتبر أن «الحديث عن موجة ثانية من المسار الثوري مطروح وبإلحاح في الواقع الاجتماعي والاقتصادي التونسي وأن ملامحها تتشكل وتتراكم من خلال اتساع دائرة الاحتجاج من ناحية وتقلص القاعدة الاجتماعية للحكومة المؤقتة»[13] من ناحية ثانية.

تخيّل اليسار الراديكالي المصري والتونسي نفسه قائدًا فعليًا[14] لهذا الحراك الثوري المستمر أو لهذه الثورة الثانية التي ستطيح حكم الإسلاميين الشرعي من جهة مقتضيات الآلية الديمقراطية على الأقل. ولا نعلم إن كان هذا المتخيّل قد استبطن، بطريقة واعية أو غير واعية، حلم إعادة سيناريو الثورة الروسية بحذافيره (ثورة أولى بمشاركة أطراف سياسية متعددة فثورة ثانية بقيادة

---

(12) سعيد، «الثورة المصرية».

(13) شكري بلعيد في حوار له مع: المغرب (تونس)، 28/ 11/ 2012.

(14) «حمة الهمامي الأمين العام لحزب العمال الشيوعي التونسي في ندوة صحفية: سنقود الثورة الثانية،» المغرب (تونس)، 20/ 3/ 2012.

الشيوعيين)، لكن الثابت لدينا أننا تجاه متخيّل يطعن الفكرة الديمقراطية والنظام السياسي الديمقراطي في الصميم، لأنه يسوّي بين أسلوب تغيير نظام حكم مستبد جاء بالانقلاب أو بالتوريث ولا يتوافر على آليات تمكّن من تنحيته سلميًا وأسلوب تغيير نظام حكم جاء عن طريق نتائج صناديق اقتراع غير مزوّرة وتتيح بنيته الدستورية والقانونية إمكان التداول السلمي على السلطة السياسية.

هكذا نلاحظ أن متخيّلات الثورة الطبقية ومستتبعاتها، شأن متخيّلات الثورة الهوياتية ومستتبعاتها، تفرغ مفردات الممارسة السياسية الديمقراطية من محتوياتها الحقيقية، وتحوّلها إلى مجرّد عناوين تختفي تحتها مضامين ممارسة الصراعات والتناحرات الفئوية. وإذا كنا قد لاحظنا، في الفصل الخامس من هذا الكتاب، أن مفاهيم «الانتخابات» و«المنافسة الانتخابية» و«حكم الأغلبية» التبست بدلالة «التمكين للطائفة المنصورة» و«الإزاحة القاتلة» للخصم أو العدو الثقافي، فإننا نلاحظ هنا أن مفهوم «المعارضة» يلتبس بمضمون آخر من المضامين المعبّرة عن الصراع المجتمعي الفئوي الذي يناقض جوهر الفكرة الديمقراطية؛ أي مضمون الصراع الطبقي الذي لا سبيل إلى حسمه إلا من خلال «العنف الثوري».

لم يتوان بعض خطابات اليسار الراديكالي، في مرحلة ما بعد فوز الإسلاميين في الانتخابات التونسية والمصرية، عن الإفصاح بصراحة عن أن أفق الثورة كما تتخيّله، أي كما يقتضيه متخيّل الثورة الطبقية، ليس تلك الديمقراطية «البرجوازية» التي تؤمّن الحريات العامة والخاصة والتعدّدية السياسية والمدنية والانتخابات الحرة والنزيهة والشفّافة والتداول السلمي على السلطة؛ أفق الثورة هو «القضاء على الطبقات القديمة لا سياسيًا وحقوقيًا فقط، وإنما اقتصاديًا أيضًا، فهذا ما يمثل شرطها الأساسي، أي السيطرة على أملاك تلك الطبقات وتأميمها لصالح الشعب، وبذلك تكتسب الديمقراطية طابعها السياسي والاجتماعي»[15]. هكذا يصوغ «الرفاق» ما يعتبرونه «فهمًا اشتراكيًا واسعًا» لمسألة الديمقراطية المطروحة باعتبارها أفقًا للثورات العربية، وهو الفهم الذي يضرب بجذوره في متخيّل «الديمقراطية الشعبية» التي نظّرت لها الماركسية اللينينية ومارستها الأحزاب الشيوعية في

---

(15) فريد العليبي، تونس: الانتفاضة والثورة (تونس: [د. ن.]، 2011)، ص 62-63.

بلدان «المعسكر الاشتراكي» سابقًا باعتبارها بديلًا من «الديمقراطية البرجوازية». فالديمقراطية، في هذا الفهم، «يُفترَض أن تعني الديمقراطية الاجتماعية الشعبية، وبناء المجالس العمالية، ومجالس الأحياء والمدن أيضًا، وليس المفهوم الضيق البرجوازي الخاص بصندوق الانتخابات. فالإيمان بالديمقراطية لا يعني التذيُّل للثورة المضادة، والانصياع للانتخابات المزورة، وإعطاء شرعية زائفة للقتلة. كما أن قمة الديمقراطية هي في صوت الجماهير في المصانع والشوارع»[16].

مثّلت المسألة الاجتماعية، كما نظّرت لها الماركسية اللينينية، عنصرًا أساسًا من عناصر إرباك التجربتين الديمقراطيتين في مصر وتونس، خصوصًا في الفترة الأولى من حكم الإسلاميين في البلدين، ذلك أن متخيّل الصراع الطبقي لم يبق حبيس خطاب قوى اليسار الراديكالي، بل استبطنه الخطاب العام المناوئ لحكم الإسلاميين، بشكل أو بآخر، عبر استبطان المنطق الذي يصوّر مشكلات الفقر والبطالة والاستغلال والتهميش الاجتماعيين من حيث هي نتاج تنازع فئوي على الثروة، ومن ثمّ فهي لا تُحلّ بغير الصراع والمغالبة والعنف المادي. وفي هذا السياق، نلاحظ أن من بين العناصر التي اعتمدها الخطاب التحريضي في تونس ومصر عنصر تصوير الإسلاميين الذين أتت بهم الانتخابات إلى السلطة في صورة الفئة الجشعة التي استأثرت بالثروة من دون باقي فئات المجتمع. وهكذا تحدّث خطاب التحريض في مصر عن أن جماعة الإخوان «سرقت الثورة ممن قاموا بها ... وبعد أن وعدت الشعب بأنهار الحليب وجبال الزبد ومخازن الطحين عاشت حياة المترفين ... ولم يجد الناس منها سوى أكاذيب الزمارين والطبالين والمزورين والمنافقين ... وأحيانًا القوادين»[17]. وبالمثل تحدّث خطاب التحريض في تونس عن أنّ «حركة النهضة ... قد حلّت مشكلة البطالة داخل قواعدها ومساجينها ولم تطرح المشكلة في بعدها الوطني»[18].

---

(16) سعيد، «الثورة المصرية».

(17) عادل حمودة، «الإخوان خائفون من المواجهة ويسعون للوقيعة بين الشعب والجيش والشرطة!،» الفجر، 24/ 6/ 2013، على الرابط: <http://new.elfagr.org/Detail.aspx?nwsId=368081&secid=18&vid=2>.

(18) من تصريح منسوب إلى أحد النقابيين، في: المغرب (تونس)، 6/ 11/ 2013.

ثانيًا: ثورة الهويات المضادة باعتبارها ثورة ثانية تصحيحية

صحيح أن متخيّل الصراع الطبقي والثورة الطبقية أدى دورًا مهمّا، خصوصًا في الفترة التي أعقبت مباشرة انتصار الإسلاميين الانتخابي، في تبخيس الحدث الانتخابي الحرّ والنزيه والشفّاف، ومن ثمّ في الطعن في قيمة الممارسة الديمقراطية السلمية، في مقابل إعلاء شأن قيمة الصراع المجتمعي الفئوي المادي. غير أن الدور المركزي في صناعة المتخيّل الصراعي الذي يضرب صميم الفكرة الديمقراطية في جهة المناوئين لحكم الإسلاميين إنما أدته الشروط الموضوعية الجديدة التي أفرزها متخيّل الثورة الهوياتية ومستتبعاته البنيوية ونتائجهما العملية السياسية المتجسّمة في حكم الإسلاميين الذي كان أقرب إلى حكم الطائفة منه إلى حكم الحزب السياسي في نظام سياسي ديمقراطي حديث، وكذلك نتائجهما العملية الاجتماعية المتجسّمة في السيرورات الصراعية المدمّرة التي اتخذت عنوان «أسلمة» المجتمع وممارسة واجب «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر».

إن الصراع الأعنف الذي قصم ظهر التجربة الديمقراطية في مصر وأنهك نظريتها في تونس إنما هو الصراع الذي اتخذ عنوان الصراع الإسلامي العلماني أو الإسلامي المدني. وتدرّج منطق هذا الصراع في الاتساع والتنامي حتى أصبح الطاغي والمهيمن، بالتوازي مع تدرّج سلطة الإسلاميين في البلدين نحو التغوّل الطائفي، ومع تدرّج الحراك الديني الهوياتي نحو الاتساع والنمو إلى درجة أنه أصبح خطرًا حقيقيًا على السلم الاجتماعي. وتجسّدت صورة هذا الصراع في انقسام عمودي جمّع جلّ القوى السياسية غير الإسلامية في جبهة مناهضة للإسلاميين أو «جبهة إنقاذ» (كما سُميت في البلدين)، في مقابل القوى الإسلامية الماسكة بالسلطة والراغبة في الهيمنة على الفضاءات الاجتماعية والثقافية والدينية. وكان هذا الانقسام أو هذا الاستقطاب أكثر حدّة في مصر منه في تونس، لا لأن حركة النهضة نجحت في - أو ربما أُجبرت على - استقطاب حليفين من «المعسكر العلماني»[19] فحسب، بل لأن هذا الانقسام كان أقل نفاذًا في المستوى

(19) لم يكن في إمكان حركة النهضة أن تحكم بمفردها في تونس، لأنها لم تحصل على الأغلبية في المجلس التأسيسي في انتخابات تشرين الأول/ أكتوبر 2011، بعكس الإسلاميين في مصر حيث=

الشعبي والأهلي، ذلك أن الشارع التونسي لم يشهد تلك المواجهات الدموية القاتلة التي عرفها الشارع المصري بين الإسلاميين وخصومهم[20].

سُميت القوى المعادية للإسلاميين، أو سمّت نفسها، في المشهدين التونسي والمصري، «المعارضة السياسية»، تمامًا كما سمّى حكم الإسلاميين نفسه حكم الحزب الفائز في الانتخابات. وحينما نتأمّل جيّدًا في طبيعة هذه المعارضة من حيث خياراتها وشعاراتها وممارساتها المتعيّنة، نجد أنفسنا من جديد أمام عناوين للممارسة السياسية الديمقراطية السلمية تُستخدم مجرّد لافتات للممارسة الصراعية الفئوية المدمّرة المعادية لروح الديمقراطية. فبالتوازي مع بروز طابع الهيمنة لحكم الإسلاميين وتنامي خطاب الكراهية والعنف عند الحركات الإسلامية عمومًا، انخرطت القوى المناوئة في لعبة «المعارضة المطلقة» التي لا تشنّع على الخيارات والممارسة المهيمنة والخاطئة فحسب، بل ترفض كذلك حتى الخطوات والمبادرات الإيجابية وتصنّفها في خانة «المناورة» أو «تلميع الصورة» أو «ربح الوقت» ...إلخ. انتهت هذه القوى المناوئة للإسلاميين، وتحت عنوان ممارسة المعارضة السياسية إلى مطلب واحد هو إسقاط الحكم الذي جاء عن طريق الانتخابات الحرّة والنزيهة والشفّافة، باعتماد خطاب التحريض وبثّ الكراهية ووسائل التظاهر والاعتصام والضغط وإحداث الفوضى والعنف ضدّ مؤسسات الدولة والعنف الاجتماعي ...إلخ.

حاول خطاب الإسلاميين أن يُشهِّر بخطابات مناوئيهم وممارساتهم، على أساس أنها تمثّل ضربًا غريبًا من المعارضة؛ إذ يستنكر الإسلامي المصري «محاولات العزل والفصل بين القوى الإسلامية والقوى المدنية»، معتبرًا هذا الفصل «هو تقسيم غريب ليس معروفًا في الأدبيات السياسية أو الواقع» ويصنع

= شكّل الإخوان والسلفيون أغلبية برلمانية مريحة. تحالفت النهضة مع حزبين علمانيين هما «المؤتمر من أجل الجمهورية» و«التكتل من أجل العمل والحريات» في ما عُرف في تونس بـ«الترويكا». والمعلوم أن على الرغم من صمود هذا الحلف الثلاثي وقتًا طويلاً، فإن الحزبين المتحالفين مع النهضة شهدا كثيرًا من الانشقاقات والاستقالات أغلبيتها على خلفية التحالف مع النهضة.

(20) سنحاول تفسير ذلك في خاتمة هذا الكتاب عند الحديث عمّا بات يُعرف بـ«الاستثناء التونسي».

«بيئة يغلب عليها التربص والمؤامرة والتخطيط لتبشيع صورة الإخوان والتيار الإسلامي»[21]. ويصف الإسلامي التونسي مناوئي سلطة حزبه وحلفائه بأنهم «نمط عجيب من المعارضات التي لا توجد إلا في بلادنا؛ إذ كان يُفترض أن تساهم أحزاب المعارضة في إيجاد حلول ودفع البلاد إلى مناخ مساعد للخروج من صعوباتها الاقتصادية والاجتماعية، وأن تكون كما يقولون في كل مناسبة قوة اقتراح. ولكن العكس هو الحاصل وفي قصدهم أن كل إضافة تتحقق سيكون الحزب الحاكم هو المستفيد منها وليس بلادنا»[22].

من الواضح أن توصيف معارضة حكم الإسلاميين، في المشهدين المصري والتونسي، بـ «الغريبة» و«العجيبة» إنما يستند إلى مرجعية ممارسة المعارضة كما هو متعارف عليها ومطبّقة في الأنظمة الديمقراطية العريقة. ينسى الإسلامي، أو ربّما يتناسى، أن المعارضات التي لا تجيّش المواطنين على أساس تقسيمات هوياتية (من قبيل التقسيم الإسلامي العلماني)، بل تعبئهم على أساس مقترحات برامجية، إنما هي تعارض أحزابًا تحكم من منطلق تطبيق برامج سياسية واقتصادية واجتماعية هادفة إلى خدمة المصلحة العامة، لا جماعات دينية تحكم من منطلق تنفيذ سياسات هوية لغاية تحقيق التمكين الفئوي. بمعنى آخر، إن طبيعة التكتّل المعارض الذي اتخذ عنوان «القوى المدنية» أو «القوى العلمانية»، في المشهدين التونسي والمصري، كانت من جنس طبيعة القوى الحاكمة.

لاحظ عزمي بشارة، في سياق تفسير ما حدث في 30 حزيران/ يونيو، ثم في 3 تموز/ يوليو 2013 في مصر، أن الإخوان المسلمين وجدوا «أنفسهم معزولين حزبيًا، وكلما ضعفوا، ازداد التعامل معهم كأنهم طائفة أو فرقة، بدلًا من كونهم حزبًا، من أجل ذلك ظل ذلك الشرح المجتمعي ملازمًا لهم؛ إذ يمكن بالتحريض أن توضع الحدود بينهم وبين بقية المجتمع، وهي حدود

(21) عبد الله الأشعل، «أزمة الإعلان الدستوري وتداعياتها في مصر،» الجزيرة.نت، 27/ 11/ 2012، على الرابط: <http://bit.ly/1d1cqSQ>.

(22) علي الصحراوي، «جبهات سياسية في برنامجها نقطة وحيدة: محاربة حركة النهضة،» الفجر، 12/ 4/ 2013.

يسهل رسمها، بأن يؤلب الناس عليهم بالأساليب الشعبوية القديمة التي تؤدي إلى تسخين هذه الحدود»[23].

هكذا انجرّ التيار المناوئ للإخوان في مصر، في النهاية، نحو ممارسة سياسة معارضة طائفة بدلًا من سياسة معارضة حزب سياسي. وينطبق هذا الأمر كذلك، في اعتقادنا، على سياسة القوى التي عارضت حركة النهضة في تونس، وإن بدرجة أقل ربما. لكن الأهمّ، في ما يعنينا من ملاحظة بشارة المهمة هذه، هو وجهها الآخر الذي يمكن استنباطه بالاستتباع المنطقي، الذي مؤداه أن الأطراف التي انخرطت في سياسة مواجهة الإسلاميين باعتبارهم طائفة استبطنت المنطق الطائفي؛ أي أصبحت تتخذ القرارات السياسية وتنفذها، من حيث تشعر أو لا تشعر، بمتخيّل المواجهة بين «أهل الحقّ» و«أهل الباطل» اللذين لا سبيل إلى التعايش بينهما. وهذه مسألة من المسائل المفتاحية، بحسب تقديرنا، في فهم شطر أساسٍ من الوقائع والظواهر الصراعية التي شهدها المساران الانتقاليان التونسي والمصري.

لبيان ترسّبات المنطق الطائفي أو المتخيّل الطائفي عند معارضي حكم الإسلاميين في تونس ومصر، سنحاول أن نبرهن، في السطور الآتية، على أن سياسات الهوية التي اتبعها الإسلاميون في الصراع السياسي وفي الصراع الاجتماعي والثقافي والديني لم تقع مجابهتها بمعارضة سياسة الهوية، أي بمعارضة مبدأ تسييس الهويات في حدّ ذاته، بل جوبهت بسياسات هوياتية معارضة، أي بتسييس هويات أخرى وجعلها في مواجهة سياسة الهوية التي توخّاها الإسلاميون؛ إذ كان يكفي أن يحكم هؤلاء فترة وجيزة، في كل من تونس ومصر، لنكتشف، لا حجم الوهم في متخيّلاتهم في شأن الثورة الهوياتية والتمكين الإلهي الذي جسّده انتصارهم الانتخابي فحسب، بل لنكتشف كذلك مقدار النتائج الكارثية التي نتجت من سياسات الهوية التي اتبعها الإسلاميون، سياسيًا واجتماعيًا وثقافيًا ودينيًا، باعتبارها تجسيدًا وتكريسًا عمليين لهذه المتخيّلات.

---

(23) عزمي بشارة، «الثورة ضد الثورة والشارع ضد الشعب والثورة المضادة» (دراسة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 26 آب/ أغسطس 2013)، على الرابط: <http://bit.ly/1J8qCpq>.

لم تسر مجريات المرحلتين الانتقاليتين كما كان يقتضيه متخيّل الإسلاميين؛ فلم يتحقّق لهم التمكين الإلهي على شاكلة ما تحقّق لعباد الله الصالحين في الأقوام الغابرة كما حكى ذلك القصص القرآني، ولم يُهلَك العلمانيون بشرور أعمالهم، ولم يهدأ الشعب بعد أن باتت له سلطة سياسية تجانس هويته الإسلامية وبات له «مجتمع مدني» يأمر بمعروف الإسلام وينهى عن منكرات العلمانية والخروج عن أوامر الدين القويم. وتبيّن أنه كلّما امتدّ حكم الإسلاميين في الزمن، كبرت قدرات خصومهم على تجييش الناس ضدهم وتعبئة أوسع الجماهير على التظاهر والاعتصام ضدهم في الشوارع والساحات العامة.

لوحظ في مصر، بعد فترة وجيزة من حكم جماعة الإخوان المسلمين، تنامي قدرة قوى المعارضة على تجييش الشارع، وظهر ذلك في «ميل قطاعات اجتماعية واسعة من الطبقة الوسطى المدينية لاتخاذ موقف راديكالي ومعاد لجماعة الإخوان المسلمين، أدهش الجميع، بما في ذلك قوى المعارضة، عندما احتشد المتظاهرون في ميدان التحرير يوم الثلاثاء 27 تشرين الثاني/ نوفمبر، وشجّع وجود المعارضة على اتخاذ مواقف لا تصالحية»[24]، بل شجّعها على المضي في نهج التصعيد الذي توّج بحشود 30 حزيران/ يونيو 2013 الذي كان غطاء لانقلاب 3 تموز/ يوليو 2013، الذي لم يكن انقلابًا على حكم جماعة الإخوان بقدر ما كان انقلابًا على التجربة الديمقراطية كلها.

أما في تونس، فبرزت مظاهر التعبئة والتجييش واضحة ضد حركة النهضة والإسلاميين عمومًا، منذ مسيرة 20 آذار/ مارس 2012 (ذكرى الاستقلال في تونس)؛ إذ نظّمت القوى المدنية المختلفة تظاهرة حاشدة لمعارضة مطلب إدراج الشريعة باعتبارها مصدر التشريع في الدستور، وهو المطلب الذي عبّأت له الأحزاب والجمعيات الإسلامية تجمعًا حاشدًا كذلك أمام المجلس التأسيسي في 16 آذار/ مارس 2012. ثم نُظمت تظاهرات 13 آب/ أغسطس 2012

(24) «الأزمة المصرية: مخاض الديمقراطية العسير،» دراسة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، تحليل سياسات، كانون الأول/ ديسمبر 2012.

(ذكرى صدور مجلة الأحوال الشخصية بتونس)[25] التي أسقطت بندًا في مسودة الدستور يتحدّث عن التكامل بين الرجل والمرأة وفرضت النص الحرفي على مبدأ المساواة بينهما. وتتابع تركيم العمل الاحتجاجي التعبوي في تونس في محطات عدة، أبرزها جنازة شكري بلعيد في شباط/ فبراير 2013 وجنازة محمد البراهمي في تموز/ يوليو 2013، إلى أن بلغ التركيم الاحتجاجي ذروته مع اعتصام الرحيل في 6 آب/ أغسطس 2013.

إن القدرات التجييشية والتعبوية الكبيرة و«المفاجئة»، التي أبانتها القوى المعارضة في مناوأتها حكم الإسلاميين في تونس ومصر لم تكن، في تقديرنا، إلا وجهًا آخر للقدرات التجييشية والتعبوية الكبيرة التي أظهرتها الحركات الإسلامية إبان خوضها المعارك الانتخابية التي حققت فيها فوزًا كبيرًا. ففي الحالتين جرت المراهنة على المستوى الحسّي من وعي أوسع للجماهير عبر عملية تسييس هوياتي وتسييس هوياتي مضاد. ففي مقابل المتخيّل الهوياتي الذي جيّشه الإسلاميون، جيّشت القوى المناوئة لهم، على الأقل، ثلاثة أشكال من المتخيّلات الهوياتية: متخيّل الهوية الوطنية والدولة الحديثة (القطرية)، ومتخيّل هوية الإسلام المحلّي (الإسلام التونسي والإسلام المصري) المتعايشة والمتناغمة تاريخيًا مع الدولة الوطنية الحديثة، ثمّ متخيّل الهوية الحقوقية المركّزة على بعض المكاسب المتعلّقة بالحريات الخاصة والنمط المجتمعي الحديث الذي توّلد في ظلّ هذه الدولة الحديثة. وبرزت هذه المتخيّلات وتأججت وأصبحت عماد سياسات هوية بفعل الشروط الموضوعية التي أنتجها حكم الإسلاميين؛ أي التي أنتجها تحوّل متخيّلهم إلى ممارسات ووقائع ونتائج متعيّنة في الواقع السياسي والاجتماعي والثقافي.

تنامى خطاب الهوية الوطنية، باعتباره خطابًا مضادًا لمشروع الإسلاميين الماسكين بالسلطة في تونس ومصر، بالتوازي مع تنامي المظاهر العملية المجسّدة لمتخيّل الثورة الهوياتية عند الإسلاميين الذي توهّم إمكان استعادة الوضع

---

(25) كتب عالم الاجتماع التونسي عبد القادر الزغل: «نحن نعترف اليوم أن تلك المظاهرات [13 آب/أغسطس 2012] قد غيّرت ميزان القوى الأيديولوجية بين الإسلاميين والحداثيين،» في: المغرب (تونس)، 29/ 5/ 2013.

السياسي والاجتماعي والثقافي والمؤسساتي السابق عن قيام الدولة الحديثة في البلدين. فبعد مدة وجيزة من حكم الإسلاميين غدا من الطبيعي أن نصادف يوميًا خطاب يمكن أن يصل إلى حدّ القول أن «خطر الإخوان على الهوية الوطنية التي تهيمن عليها لا يقل عن الخطر الصهيوني»[26]. لقد برز خطاب الهوية الوطنية، في المشهدين المصري والتونسي، خاصة على ألسنة السياسيين «الكبار» المناوئين لحكم الإسلاميين، وكان ذلك في أزمنة مثّلت شروطًا موضوعية لرواج مثل هذا الخطاب. ففي غمرة أجواء التحضير لـ 30 حزيران/ يونيو، قال عمرو موسى إنه «خائف على روح مصر وهويتها التي تصنع ثقلها واستقرارها ودورها»[27]. وفي تونس، ولمناسبة الذكرى السابعة والخمسين للاستقلال، وفي ظل فتور واضح في الاحتفال الرسمي بالحدث، خطب زعيم حركة نداء تونس الباجي قائد السبسي في جمع غفير من أنصاره قائلًا: «إن حركة النهضة ذات المرجعية الإسلامية هي حركة وهابية شأنها شأن الحركات السلفية لا تؤمن بالتراث الوطني والهوية التونسية التي تشكّلت عبر أحقاب من النضال الفكري والسياسي»[28].

كانت التناقضات الهوياتية التي خرجت من قمقمها، في المشهدين الانتقاليين التونسي والمصري، ولا سيما إبان حكم الإسلاميين، تناقضات مركّبة ومتداخلة في حقيقة الأمر، ذلك أننا حينما ندقق النظر في التناقض الهوياتي الذي ظهر بين إسلام الحركات الإسلامية وحلفائها من جماعات وجمعيات «المجتمع المدني الإسلامي» والإسلام الآخر الذي حملت لواءه جماعات وجمعيات «مدنية» مناوئة لها، نجده يكاد يشكّل الوجه الآخر للتناقض القائم بين الهوية الدينية المستندة إلى متخيّل الأمة في الثقافة الإسلامية التقليدية والهوية المستندة إلى متخيّل الشعب في الدولة الحديثة. وسبب الترابط بين هذين الضربين من التناقضات الهوياتية يعود،

---

(26) انظر مثلًا: «كتاب وباحثون مصريون: خطر الإخوان على الهوية الوطنية التي تهيمن عليها لا يقل عن الخطر الصهيوني،» الوكالة العربية السورية للأنباء «سانا»، 19 شباط/ فبراير 2013، على الرابط: <https://www.facebook.com/SanaNews/posts/219515591521931>.

(27) نقلًا عن: غسان شربل، «مرسي وساعة السيسي،» الحياة، 2/ 7/ 2013، على الرابط: <http://www.alhayat.com/OpinionsDetails/529129>.

(28) «الباجي قايد السبسي: حركة النهضة حركة وهابية كالسلفيين لا تؤمن بالهوية التونسية،» على الرابط: <http://nesstunisia.blogspot.com/2013/03/blog-post_2468.html>.

في تقديرنا، إلى أن أشكالًا من الهويات الدينية الإسلامية تكوّنت، في بعض الأقطار العربية على الأقل، في القرن الماضي، وتعايشت، بل وتناغمت، تناغمًا يكاد يكون كليًّا، مع واقع الدولة الوطنية الحديثة، بخلاف التصوّر الهوياتي عند الإسلاميين الذي تصادم مع هذا الواقع، حتى إنه تخيّل الثورات العربية الراهنة وأفقها الديمقراطي المنشود تجاوزًا للدولة الوطنية الحديثة كما رأينا في الفصول السابقة.

مثّل حكم الإسلاميين وتبعاته السياسية والاجتماعية شروطًا موضوعية مكّنت من أن يظهر، ظهورًا واضحًا وجليًا، هذا الشكل من الهويات الإسلامية المستحدثة التي حرصت على إبراز طابعها المحلّي الوطني بمفردات من قبيل «الإسلام التونسي» أو «إسلام الزيتونة» و«الإسلام المصري» أو «إسلام الأزهر»، في مقابل ما تعتبره «إسلامًا وافدًا» («الإسلام الوهابي» و«الإسلام الأفغاني») تستبطنه حركة الإخوان المسلمين وحركة النهضة والجماعات السلفية وأذرعها «المدنية» تحت لافتة «الإسلام السياسي» أو «إسلام السلف الصالح» أو «هوية الأمة». ولعلّ دلالة التقابل بين الهوية الدينية الأصيلة أو الوطنية والأنماط الدينية الدخيلة أو الوافدة كانت أكثر وضوحًا في تونس باعتبار أن «الإسلام السياسي» أو «الإسلام الإخواني» لا تعود جذوره في هذا البلد إلى أبعد من سبعينيات القرن الماضي، في حين كانت مصر منشأ هذا النوع من «الإسلام».

تفاجأ الإسلاميون في تونس بأن هناك متخيّلًا هوياتيًا إسلاميًا تونسيًا، مقابلًا لمتخيّلهم الإسلامي، له وجود فعلي وتجسيدات اجتماعية ومرجعيات تاريخية حقيقية. ظهر ذلك في سياق الجدالات التي واكبت نشاطات الجمعيات الدعوية ذات المنازع السلفية والإخوانية، ومنها جمعيات كانت بقيادة مباشرة من أعضاء في حركة النهضة ونوّاب عنها في المجلس التأسيسي. وحرصت هذه الجمعيات على استضافة كثير من الدعاة السلفيين المشارقة بحجة أن الشباب التونسي «متعطّش إلى معرفة قيمه الإسلامية التي حرم منها عقودًا من الزمن ومتعطش إلى التواصل مع هويته ودينه»[29]. كان «غزو» هؤلاء الدعاة عاملًا أساسًا في تقوية العصبية الهوياتية الإسلامية التونسية، وظهرت حمية هذه الهوية في خطاب

(29) منجي باكير، «الداعية وجدي غنيم وثنائية مورو والشابي!،» موقع الصحفيين التونسيين بصفاقس، 16/ 2/ 2012، على الرابط: <http://bit.ly/1RqhkYI>.

الجمعيات الدينية ذات المنازع المالكية والأشعرية والصوفية التي تنهل من تراث علماء جامع الزيتونة في عصوره المختلفة.

إضافة إلى ذلك، ظهرت حمية هذه الهوية التونسية في خطاب الساسة، ومنهم من هو صديق (بالمعنى السياسي) لحركة النهضة مثل مصطفى الفيلالي الذي كتب رسالة شديدة اللهجة إلى راشد الغنوشي، على خلفية «غزو» الدعاة، منبّهًا إلى أن «مجتمع هذا الوطن مجتمع مسلم، عريقة [كذا] قدماه في الإسلام، ولا يحتاج إلى ضيوفك لأسلمته». تمثّل رسالة الفيلالي، في تقديرنا، نصًّا أنموذجيًا في التعبير عن هذا الذي نسمّيه متخيّلًا هوياتيًا إسلاميًا تونسيًا مستنفرًا في مواجهة المتخيّل الهوياتي لجماعات الإسلام السياسي. يظهر ذلك جليًا في حديث الرجل عن أن «في الاستعانة ... بدعاة ملتحين متجلببين على مشروع أسلمة الأمة [يعد] انتهاكًا لحرمة الضمير للمجتمع التونسي»، وهو «محاولة فك الرابطة المتأصلة في الذات، ذات كل تونسي وتونسية، في نسيج الهوية المميزة». ويمعن الفيلالي في إبراز أوجه التضاد بين الهوية الدينية والوطنية التونسية ومشروع حركة النهضة الحاكمة المتجلّي في سلوكها السياسي، حينما يخاطب زعيمها قائلًا: «ما رأيناكم تهبون للذود عن حرمة الشخصية التونسية في المألوف من آيات التعبّد لأهلنا، كما لم نركم تهبون للدفاع عن رمزية الراية الوطنية»[30].

كان البعد الأبرز في هذا التناقض بين هذين الضربين من الهوية الدينية هو التقابل بين الهوية الإسلامية الوطنية التي أمّنت، تاريخيًا، وحدة المجتمع التونسي وأمنه واستقراره والهوية الإسلامية الوافدة التي زرعت، مع دخولها، الفرقة الطائفية وصنعت شروط الاقتتال الأهلي؛ إذ «عندما تأتيني بدعاة معروفين بخلفيتهم الوهابية ومدعومين بالمال وبقوة السلطة والنفوذ والإعلام التي تزعزع وحدة وعقيدة المجتمع التونسي، وهكذا تنشر الطائفية، والطائفية دائمًا تؤدي إلى الحروب الأهلية»[31].

---

(30) «المناضل مصطفى الفيلالي لراشد الغنوشي: فاضت الكأس يا شيخ،» الشروق، 3/ 2/ 2013. والرسالة منشورة على الإنترنت، انظر مثلًا: <http://bit.ly/1FI9B0M>.

(31) فريد الباجي (مدير دار الحديث الزيتونية بتونس)، في: المغرب (تونس)، 21/ 5/ 2013. =

أما في مصر، فجسّدت مؤسسة الأزهر، في الأساس، المشروع الهوياتي الإسلامي المضاد لمشروع الإخوان المسلمين وحلفائهم الإسلاميين بصورة عامة. وأراد الإخوان «سحب البساط من تحت الأزهر وتحجيمه لتصبح مراكز الثقل للشيوخ والدعاة غير الأزهريين»[32]. صحيح أن دلالة التقابل بين المحلّي والوافد كانت حاضرة في الصراع الهوياتي الإسلامي الذي عرفه المشهد المصري[33]، لكنها لم تكن بالمقدار ذاته في الصراع الهوياتي الإسلامي الذي عرفه المشهد التونسي؛ فحين نتأمل جيّدًا محاور الصراع الهوياتي الذي دارت رحاه، في مصر، بين المؤسسة الدينية الأزهرية من جهة، والإخوان وباقي الحركات الإسلامية من جهة أخرى، نجد أن المسألة التي احتلت الموقع المركزي في هذه المحاور تتعلّق بأن الأزهر لم ينخرط مع هذه الحركات في معركتها الهوياتية الهادفة إلى «أسلمة» المجتمع، بل وظّف المرجعية الإسلامية من أجل الانتصار لفكرة «الدولة الوطنية الدستورية الديمقراطية الحديثة»، معتبرًا إيّاها «من ثوابت المطالب الوطنية، بكل ما تستوجبه من مواطنة كاملة، وتداول حقيقي للسلطة يمنع احتكارها من فريق، أو الوثوب عليها من فريق آخر»[34]. ويقرّ الإسلاميون، بوضوح، أن من أهم ما يأخذونه على الأزهر انتصاره للهوية الوطنية «العلمانية» على حساب ما يعتبرونه الهوية الإسلامية، باعتبار أنه «حاول القيام بدور بعد الثورة، ومع اشتداد معركة الهوية، من خلال

= وللوقوف عند مضمون التصوّر الإسلامي المتناغم مع الفكرة الوطنية الحديثة عند الشيخ فريد الباجي الذي يعتبر أحد أهم رجال الدين المعارضين للإسلاميين في تونس، يمكن العودة إلى شريط الفيديو التشهيري الذي نشره خصومه على الرابط: <https://www.youtube.com/watch?v=DD3-85c04N4>.

(32) هذا ما أكده الخبير في مركز الأهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية نبيل عبد الفتاح في تصريح لوكالة الصحافة العربية. نقلًا عن: سعيد السني، «الإخوان ومشيخة الأزهر ... صراع قديم فاقمته السياسة: «العربية.نت» تستعرض محطات الصراع بين المؤسستين خاصة في الستين الأخيرتين،» العربية.نت، 13/ 8/ 2013، على الرابط: <http://bit.ly/1FOrPRJ>.

(33) انظر مثلًا: سيد علي، «الإسلام المصري،» الأهرام، 3/ 7/ 2013، على الرابط: <http://www.ahram.org.eg/NewsQ/218946.aspx>.

(34) من كلمة أحمد الطيّب، شيخ الأزهر، في اجتماع له مع ممثلين عن القوى السياسية والدينية والفكرية المصرية في شأن «وثيقة الأزهر حول مستقبل مصر»، انظر مثلًا: «الطيب يبحث وثيقة الأزهر مع القوى السياسية والدينية تمهيدًا لاعتمادها،» البديل، 17/ 8/ 2011، علر الرابط: <http://elbadil.com/2011/08/17/10468>.

التوفيق بين القوى والكيانات السياسية والاجتماعية، وظهور عنوان جديد للأزهر، وهو بيت الأمة، وهو يوظّف سياسيًا تحت مظلة وطنية عامة»[35].

من الأنماط الهوياتية التي استنفرت في مواجهة مشروع الإسلاميين الهوياتي في تونس ومصر أيضًا، ما بات يُعرف بـ«نمط العيش الحديث» الذي عادة ما يُقصد به المظاهر المعيشية التي خرجت، في نطاق الدولة الحديثة، على سلطة الفقهاء ورجال الدين، ولا سيما ما يتعلّق منها بحرية الاختيارات العقائدية وبتنامي المشاركة الاجتماعية للمرأة وبالاختلاط بين الجنسين وبالتعليم المدني وبالإبداعات الفنية والأدبية وبالسياحة والترفيه ...إلخ. وأصبح هذا النمط، كما أبرزنا في الفصل السابق، مهدَّدًا تهديدًا مباشرًا من لدن حراك الجماعات والجمعيات والمنظمات الإسلامية الدعوية والسلفية التي اعتبرت مواجهته ممارسةً لواجب «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» وتحقيقًا لاستراتيجيا «أسلمة» المجتمع وإضعاف الدولة الحديثة.

في هذا السياق، أصبح النمط المجتمعي الحديث والحقوق المدنية الخاصة المكتسبة في سياق الدولة الوطنية الحديثة بمنزلة الهوية الاجتماعية الثقافية لطيفٍ واسعٍ من الشرائح المدينية (نسبة إلى المدينة) ومن مكوّنات الطبقة الوسطى ومن الطلبة ومن النساء ومن المثقّفين والفنّانين والإعلاميين والجامعيين، أضف إلى ذلك الأقليات الدينية غير الإسلامية والأقلّيات المذهبية غير السنية. هؤلاء جميعًا أصبحوا في مواجهة مخاطر حقيقية، على نمط عيشهم وحرياتهم الشخصية، يشكّلها حراك «الأسلمة» و«الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» (الوجه العملي لسياسة الهوية في متخيّل الإسلاميين).

أصبح هذا التقابل الهوياتي بين النمط المجتمعي الحديث والنمط المجتمعي الذي يريد الإسلاميون فرضه مدارًا من مدارات التناقضات الاجتماعية الحقيقية التي شقّت المسارين الانتقاليين التونسي والمصري بعد نجاح الإسلاميين في

---

(35) رفيق حبيب، «تحولات الدولة والمجتمع بعد الربيع العربي. الأزهر والإخوان: الصراع المفترض على المرجعية،» نيسان/ أبريل 2013، على الرابط: <http://bit.ly/1RnoKMm>.

الانتخابات وصعودهم إلى السلطة بصورة خاصة. ويمكن أن نتبيّن هذا الأمر بشكل واضح في مضامين خطاب اليسار الراديكالي الذي يمثّل رواده طرفًا رئيسًا من الأطراف التي بات يتهدّدها خطر «الأسلمة». فهذا الخطاب أصبح يتحدّث، في مصر، عن تناقضٍ ثانٍ إلى جانب التناقض الطبقي، مضمونه «الصراع بين نية الإخوان ومخططاتهم في إثارة النعرة الطائفية، وزيادة تدخل الدولة وعلماء الدين في حياة الناس وحرياتهم الشخصية، ورغبة الناس، أنفسهم، في العيش بحرية»[36]. وفي تونس، غدا من ثوابت الخطاب اليساري الراديكالي إدانة «الاعتداءات على الحريات العامة والفردية التي تقوم بها مجموعات تكفيرية وميليشيات متشيّعة لحركة النهضة في مختلف الفضاءات وخاصة التعليمية والجامعية والثقافية، مستهدفة في الأساس النساء والمبدعين والمثقفين وناشطي المجتمع المدني، ووصلت إلى حدود ممارسة العنف والتهديد بالقتل، وقد كانت مناضلات ومناضلو حزب العمال ومنظمته الشبابية اتحاد الشباب الشيوعي التونسي عرضة لمثل هذه التهديدات والاعتداءات»[37].

لا شكّ في أن الانتصار للنمط المجتمعي الحديث ورفض وصاية الجماعات الإسلامية ودعاتها على حقوق الأشخاص وحرياتهم كان شرطًا ضروريًا للتحوّل الديمقراطي في تونس ومصر. والأمر ذاته ينسحب على الانتصار للرابطة الوطنية والدولة الحديثة ضدّ مفهوم الأمة الدينية الذي لم يفرز، عمليًا وتاريخيًا، غير الجماعات الطائفية. كما أن هذا التحوّل الديمقراطي كان يستدعي فعلًا، في مجتمع أغلبية أفراده من المسلمين ويعد جزءًا كبيرًا منهم من المتديّنين، شيوع موقف إسلامي مستبطن للهوية الوطنية الحديثة وقابل للتعدّدية الدينية والثقافية، أو متسامح معها على الأقل؛ ذلك أنه لم يثبت، إلى حدّ الآن، أن في الإمكان أن يقوم مجتمع ديمقراطي خارج الدولة الوطنية الحديثة، ومن دون ضمان جميع الحقوق المدنية والسياسية العامة والخاصة المتعارف عليها كونيًا، ومن دون أنماط من التديّن ومن الفكر الديني متصالحة مع القيم الوطنية والحقوقية الحديثة.

---

(36) سعيد، «الثورة المصرية».

(37) من البيان الصادر عن حزب العمال الشيوعي التونسي، صوت الشعب (تونس) (26 كانون الثاني/ يناير 2012).

بيد أن ما حدث في المسارين الانتقاليين التونسي والمصري هو كون هذه القيم الوطنية والحقوقية الحديثة وما انسجم معها من قيم دينية منفتحة ومتسامحة لم تبق مجرّد ثقافة أو قيم ثقافية ومجتمعية يسعى المؤمنون بها لتعميمها، بالتدريج، وتحويلها إلى ثقافة سياسية واجتماعية سائدة بالتوازي مع ترسيخ التقاليد الديمقراطية المتعلّقة بالتعدّدية السياسية والتنافس الانتخابي وحرية نقد سياسة السلطة الحاكمة. فالإشكال يكمن في أن هذه القيم تحوّلت، كما رأينا أعلاه، إلى مدارات هوياتية يتمترس خلفها جزء من الشعب يضع نفسه في مقابل جزء آخر من الشعب يتمترس هوياتيًا خلف قيم مضادة. ويمكن أن نقف بجلاء عند هذا الدور التقسيمي الهوياتي الحدّي الذي باتت القيم الوطنية والحقوقية الحديثة تؤديه في نصوصٍ تُعدّ أنموذجية في هذا الباب، مثل قصيدة الشاعر التونسي محمد الصغير أولاد حمد التي ألقاها أمام حشود اعتصام الرحيل بباردو في تونس (أوج التحريض على حركة النهضة) في آب/ أغسطس 2013، وقال فيها: «نحنُ نتحدث عن الدولة المدنية وهم يتحدثون عن دولة الخلافة ... نحن نتحدث عن دولة القانون وهم يتحدثون عن دولة الشريعة ... نحن نتحدث عن التداول السلمي على السلطة وهم يتحدثون عن التمكين الإلهي ... نحن نحلم ببناء وطن للمواطنين وهم بصدد بناء إسطبل للرعية ... نحن نؤمن بالمساواة بين الرجل والمرأة وهم يعتبرون أن المرأة ناقصة عقل ودين ... نحن نصنع الأقلام والكمنجات وهم يصنعون السيوف والمتفجرات ... نحن نرفع راية حمراء وبيضاء وهم يرفعون راية سوداء يتوسطها سيف قاطع»[38].

كان بالفعل عملًا خطيرًا وشديد الضرر بمسار التحوّل الديمقراطي ذاك الذي قامت به النخب المعارضة حكم الإسلاميين في تونس ومصر، والذي حُوّلت بموجبه القيم الوطنية والحقوقية الحديثة وما انسجم معها من قيم دينية منفتحة ومتسامحة إلى مدارات للتقسيم العمودي الهوياتي. بيد أن الأخطر من هذا والأشدّ منه ضررًا بمسار التحوّل الديمقراطي هو تحويل هذه القيم، من

---

(38) «أولاد حمد عدوًا جديدًا للإخوان في تونس: حملة تكفير شرسة تطال الشاعر التونسي محمد الصغير أولاد حمد بعد نصوص ساخرة وصفت الإخوان بسكان الكهوف وصنّاع السيوف،» ميدل إيست أونلاين، 6/ 11/ 2013، على الرابط: <http://www.middle-east-online.com/?id=165179>.

حيث هي مضمون هوية، إلى مدارات للعمل السياسي الذي يمارس تحت لافتة من لافتات العمل السياسي الديمقراطي الذي هو المعارضة، في مواجهة سياسة الهوية التي توخّاها الإسلاميون تحت عناوين من الممارسة السياسية الديمقراطية مثل الدعاية الانتخابية وحكم الأغلبية الفائزة في الانتخابات وحرية المجتمع المدني واستقلاليته عن الدولة (حراك الجماعات الدعوية) كما رأينا في الفصلين السابقين.

غاب عن القوى والحركات السياسية كلها التي تصنّف نفسها مدنية أو وطنية أو ديمقراطية أو دينية متنوّرة، في المسارين التونسي والمصري، أن معارضة سياسة الهوية التي انتهجها الإسلاميون كانت تفترض، من منطلق الحفاظ على المسار الديمقراطي، معارضة منطق تسييس الهويات في حدّ ذاته، لا مزيد تكريس المنطق ذاته باتّباع سياسات هوياتية معارضة. وعندما ندقّق النظر في محتويات الخطاب التحريضي على حكم الإسلاميين، في تونس ومصر، ولا سيما في أوج الحراك التجييشي، نقف على هذه السياسات الهوياتية المعارضة في أظهر تجلّياتها، ومرّ بنا أعلاه خطاب الشاعر أولاد حمد في اعتصام الرحيل. ويمكن أن نضيف، في هذا السياق، أنموذجًا معبّرًا آخر جاء في تصريح من تصريحات محمد البرادعي، إبان التجييش لحشود 30 حزيران/ يونيو في مصر، قال فيه: «ما يطلق عليه الآن 'تمرد' هو تمرد على محاولة تغيير روح مصر. روح مصر الاعتدال والوسطية والتسامح والفكر المستنير والفنون، روح مصر هي طه حسين وأم كلثوم ونجيب محفوظ، هي السينما المصرية وعبد الرزاق السنهوري»[39]. ونلاحظ جيّدًا كيف يكتنز قول البرادعي هذا الأشكال الهوياتية الثلاثة التي وقع استنفارها في مواجهة سياسة الإسلاميين الهوياتية: الهوية الوطنية (روح مصر) والهوية الدينية المحلّية المتسامحة (رمزية عبد الرزاق السنهوري) وهوية النمط المجتمعي الحديثة (الفنون والآداب الحديثة ورموزها).

من هذا المنطلق، نقدّر إمكان فهمنا طبيعة الأداء السياسي لجلّ القوى

---

(39) «البرادعي: الإخوان سرقوا الثورة وفشلوا بامتياز،» الراية، 18/ 6/ 2013، على الرابط: <http://bit.ly/1PPLBTi>.

والحركات المناوئة لحكم الإسلاميين في تونس ومصر، من دون أن نفهم هذا التحويل للمواقف الوطنية والحقوقية الحديثة والدينية المتسامحة إلى مدارات تعصّب هوياتي مسيّس ينخرط فيه شقّ من المجتمع في مقابل شقّ آخر منخرط في تعصّب هوياتي مسيّس مضاد تحت عنوان الانتصار للرابطة الدينية وللشرع الإلهي ولـ «الفرقة الناجية». وهذه الحالة من الاستقطاب الهوياتي هي أبعد ما تكون عن تجسيد منطق التقابل، في المجتمعات الديمقراطية، بين أحزاب سياسية معارضة وأحزاب سياسية حاكمة، بل هي أقرب ما تكون إلى منطق التقابل، في المجتمعات التقليدية، بين طائفة أو مجموعة طوائف أخرى، ذلك أن علاقة «نحن» و«هم» تؤسس «لمعايير مختلفة، وتتّسق مع إنتاج جماعة عصبوية، وهي تعيق التعدّدية السياسية في هذا الإطار»[40].

إن تعويق المنطق الهوياتي العصبوي للتعدّدية السياسية التي تستدعيها الممارسة الديمقراطية يظهر لنا جليًّا في نتائجه العيّنية التي أدّت عمليًا إلى تهميش الاختلافات السياسية والأيديولوجية أو «تمييعها»، التي من المفترض أنها كانت ستصنع التعددية البرامجية في الحياة السياسية في تونس ومصر. تميّعت تلك الاختلافات بفعل ذاك التكتّل الواسع الذي التأم في مواجهة الإسلاميين في تونس ومصر، الذي ضمّ قوى سياسية مختلفة إلى درجة التناقض أو التضارب؛ إذ جمع بين الشيوعي الأرثوذكسي والمتعصّب للنيوليبرالية المتوحّشة، وجمع كذلك بين شباب الثورة ورموز النظام القديم، وبين القومي العربي ومناصر التطبيع وكامب ديفيد ...إلخ. لا يمكن تفسير مثل هذا الجمع من دون استحضار القاعدة «المعاملتية» التي تسود في المجتمعات الطائفية، التي مؤداها «عدو عدوي صديقي». وهكذا، فإن «السياسة هنا تعني نقل جدلية العدوّ والصديق إلى السياسة

---

(40) عزمي بشارة، «'نحن' و'هم' ومأزق الثقافة الديمقراطية في عصر الثورة،» كلمة الدكتور عزمي بشارة الافتتاحية في المؤتمر السنوي الثاني في موضوع «الإسلاميون ونظام الحكم الديمقراطي» بعنوان «مسائل المواطنة والدولة والأمة»، فندق ريتز كارلتون الدوحة، 28/ 9/ 2013، على الرابط: <http://bit.ly/1Iu9vNA>.

وأعيد نشرها في: عزمي بشارة، في القوة والقابلية للثورة، ط 2 مزيدة ومنقحة (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2014)، ص 137-157.

الداخلية ليحلّ محلّ التعددية السياسية، وحتى محلّ التعدّدية الأهلية للمجتمعات التقليدية»[41].

يؤدي تسييس الهويات، ومهما يكن مضمون هذه الهويات، إلى النتائج ذاتها في الحالات كلها؛ فهو يؤدي إلى الشروخ المجتمعية بدلًا من التعدّدية السياسية، ويجعل كل طرف يُخرج الطرف الآخر من دائرة الـ«نحن» أو «الداخل» ويرمي به في دائرة الـ «الهم» أو «الخارج»[42]. يظهر هذا الأمر صارخًا في بعض الصيغ المتطرّفة من الخطاب المعادي للإسلاميين، عداءً هوياتيًا، في تونس ومصر؛ من قبيل الحديث عن «الاستيطان النهضاوي (نسبة إلى حركة النهضة)»[43]، وعن «أن المظاهر الواضحة للتوجه العام للجماعة (جماعة الإخوان المسلمين) في قلب الدولة والمجتمع، أقرب ما تكون ممارسةً وسلوكًا إلى سلوك قوة الاحتلال»، لا إلى ممارسة جماعة سياسية بعينها، أو سلوك سلطة حكم، مهما كانت[44]. وهكذا نرى المعارضة الهوياتية تنتهي إلى الموقف ذاته الذي انتهت إليه السياسة الحاكمة باسم الهوية، نعني الموقف الثوري الذي ينهل من براديغم الصراع الاجتماعي الفئوي المادي. وهذا موقف لا يلائم الديمقراطية، من حيث المبدأ والأصل، لأنه - بحسب تعبير آلان تورين الذي مرّ بنا - «بدلًا من أن يحدد نزاعًا اجتماعيًا قابلًا للحلول أو للإصلاحات السياسية، يطرح وجود تناقضات سياسية لا سبيل إلى التغلّب عليها وضرورة إطاحة الخصم وإلغائه، مما يقود إلى الحلم بمجتمع منسجم اجتماعيًا وسياسيًا واعتبار الخصم الاجتماعي خائنًا للشعب وللأمة»[45].

خال الإسلاميون أنهم الوحيدون القادرون على ممارسة اللعبة السياسية الديمقراطية بمضمون الصراع الثوري الاجتماعي الفئوي المادي، حين جعلوا من

---

(41) المصدر نفسه.

(42) لمزيد من التحليل المعمّق، انظر المصدر نفسه.

(43) كلثوم السعفي، «الاستيطان النهضاوي آخر مراحل الفشل الإخواني،» المغرب (تونس)، 6/11/2013.

(44) أحمد عز الدين، «لماذا يتصرف الإخوان كأنهم قوة احتلال؟!،» مصرس، 18/2/2013، على الرابط: <http://www.masress.com/elaosboa/58595>.

(45) تورين، ص 162-163.

الانتصار الانتخابي وممارسة حكم الأغلبية الفائزة انتخابيًا وحرية العمل المدني أدوات لتحقيق أهداف الثورة الهوياتية الإسلامية في متخيّلهم وتصفية خصومهم من العلمانيين ومن أصحاب الأديان والمذاهب الدينية المخالفة. لكن الأيام أثبتت قدرة خصومهم على ممارسة اللعبة ذاتها وتحويلها ضدّهم. فممارسة معارضة حكم الإخوان في مصر وحكم النهضة في تونس تدرّجت نحو منطق الثورة الثانية أو الموجة الثانية من المسار الثوري أو الثورة التصحيحية، مستثمرة شيوع الفكرة الثورية المرتكزة على استبطان براديغم الصراع الاجتماعي الفئوي المادي. فبقدر ما كان سهلًا أن يتبوّأ الإسلاميون طليعة القوى الثورية، حين شحنوا هذا الضرب من المتخيّل الثوري الصراعي بمضمون هوياتي، كان سهلًا كذلك أن يتحوّلوا إلى طرفٍ تقوم عليه ثورة حين نجح خصومهم في شحن المتخيّل الثوري الصراعي ذاته بمضامين هوياتية مضادة.

على هذا النحو، شكّلت «الهوية الوطنية المصرية» عنصرًا أساسيًا من عناصر تعبئة أوسع للجماهير ضد حكم الإخوان والتحشيد لتجمّع 30 حزيران/ يونيو 2013، باعتباره ثورة ثانية، ولعلّ خير ما يفيد ذلك هو موقف محمد البرادعي إبان التجييش لحشود 30 حزيران/ يونيو الذي أوردناه سابقًا. ثم بعد ذلك وقع استخدام هذا المعطى الهوياتي من أجل إضفاء المشروعية الثورية على المسار الانقلابي؛ إذ خطب الرئيس المصري الموقت عدلي منصور أمام قمة الكويت (آذار/ مارس 2014) قائلًا: «اندلعت ثورة حزيران/ يونيو للحيلولة دون اختطاف الوطن وتغيير هويته وجرّه بعيدًا عن الإرادة الجامعة والضمير الوطني لجميع المصريين»[46]. كما «أكّد وزير الخارجية نبيل فهمي أن المخاطر التي هدّدت الهوية في مصر كانت من أهم الأسباب التي أدت لاندلاع ثورة الثلاثين من يونيو»[47]. من جهة أخرى، اتخذت ما سميت «ثورة يونيو» عنوان ثورة ضدّ قمع

---

(46) انظر مثلًا: «عدلي منصور بالقمة العربية: ندعو من يقف على الجانب الخطأ لتصحيح موقفه،» الشرق الأوسط، 25/ 3/ 2014، على الرابط: <http://arabic.cnn.com/middleeast/2014/03/25/egypt-arab-summit>.

(47) «فهمي: خطر طمس الهوية في مصر أدى لاندلاع ثورة 30 يونيو،» 29/ 4/ 2014، على الرابط: <https://www.youtube.com/watch?v=P--mZG2JCjo>.

الحريات الدينية الذي جسّدته ممارسات الإسلام السياسي؛ إذ قال أحد المحامين الأقباط في توصيف تلك الاحتجاجات الحاشدة التي طالبت برحيل مرسي: «هذه هي الثورة المصرية الحقيقية»، وأضاف أن «الشعب وقف ضد الأسلمة، هذه هي نهاية الإسلام السياسي»[48].

إذا كان الوضع في تونس لم يتطوّر إلى حدود نجاح قيام ثورة ثانية باسم الهوية أو الهويات المضادة للهوية الإسلامية (الهوية في متخيّل الإسلاميين) لعوامل أخرى سنأتي إليها في خاتمة الكتاب، فهذا لا يعني أن مثل هذا الأمر لم يكن من المفكّر فيه ومن الخيارات المطروحة بقوة عند قطاعٍ واسعٍ من النخب السياسية والثقافية المناوئة لحكم النهضة وحليفيها. يشهد على ذلك حضور خطاب الثورة الثانية ذات المضمون الهوياتي المضاد للإسلاميين في المشهد السياسي التجييشي التونسي، ولا سيما مع منعطف اعتصام الرحيل بباردو وبروز الحراك الذي اتخذ عنوان «حملة إرحل» التي استهدفت «طرد» المسؤولين السياسيين والإداريين الذين عيّنتهم حركة النهضة في أجهزة الدولة، حيث اعتبر أنصار هذه الحركة أنه «حان الوقت للقيام بانتفاضة جديدة ضد الديكتاتورية الدينية وكل الأحزاب التي تدعمها». لذلك كان من بين شعارات هذه الحملة شعار نصه: «قسمًا يا بلعيد[49] ثورة ثورة من جديد»[50].

كان من الطبيعي أن استبطان الفكرة الثورية الهوياتية لن يفرز معارضة ديمقراطية تناضل من أجل التصدّي إلى ما تعتبره سياسات وخيارات وممارسة خاطئة، بل «معارضة مطلقة» ترفض حتى ما يُعتبر، من وجهة نظرها، في عداد الخطوات والمبادرات الإيجابية، فتصنّفها في خانة «المناورة» أو «تلميع الصورة» أو «ربح الوقت» ...إلخ. مع هذا الضرب من المعارضة، وكذلك مع ذاك النوع من السلطة التي تقابلها، كادت أن تغيب الوسائل والأساليب المتعارف عليها في الممارسة السياسية الديمقراطية من قبيل الضغط السلمي والتفاوض والتسويات.

---

(48) «يعتبرون ان الشعب ثار ضد 'الأسلمة' في 30 يونيو. مسيحيو مصر سعداء برحيل مرسي لكن قلقهم مستمر،» القدس العربي، 20/ 7/ 2013، على الرابط: <http://www.alquds.co.uk/?p=64686>.

(49) المقصود هو شكري بلعيد.

(50) «عشرات الآلاف يطلقون حملة إرحل في باردو،» موقع الجبهة الشعبية، 25/ 8/ 2013، على الرابط: <http://front-populaire.org/?p=2713>.

في مقابل ذلك، اعتُمد خطاب التحريض وبثّ الكراهية ووسائل التظاهر الغوغائي وإحداث الفوضى والعنف ضدّ مؤسسات الدولة وضدّ مقار حركة الإخوان المسلمين (جماعة البلاك بلوك... وغيرها) وحركة النهضة والنفخ في طاحونة العنف الاجتماعي بأشكاله المختلفة.

اتضح أن منطق الصراع الثوري الاجتماعي الفئوي يؤسس للنهج الإقصائي الاستئصالي الناسف أصلًا لممكنات التحوّل الديمقراطي، ليس حين يُشحن بهويات دينية مسيّسة ممّا توصف عادة بالمنغلقة أو المتشدّدة أو السلفية فحسب، ولا حين يُشحن بأيديولوجيات ممّا يقال فيها عادةً إنها كليانية أو شمولية (من قبيل الشيوعية أو القومية)، بل كذلك حين يُشحن بهويات مسيّسة ترفع شعارات مبادئ وقيم مجانسة للديمقراطية وقرينة لها في التجارب العالمية كلها، ونعني بها مبادئ الوطنية والدولة الحديثة وقيم الحقوق والحريات الكونية العامة والخاصة والنمط المعيشي الحديث والفكر الديني المتسامح والمتوافق مع هذه القيم والمبادئ الحديثة. ولاحظ عزمي بشارة أن «عندَما يختلِطُ الفكرُ القومي أو الوطني بالليبراليّةِ أو بالديمقراطيّةِ الأهليّة، ويصبحُ التنوّعُ داخلَها أمرًا مشروعًا وحتّى مرغوبًا، يَبْقَى التعصّبُ له وتحويلُه إلى سياساتِ هُويّة أمرًا غيرَ مَحمودٍ على المستوى القِيَمي، وعلى المستوى السياسي»[51].

ثالثًا: الثورة الثانية عند الإسلاميين والجماعات الهوياتية بوصفها الثورة المجتمعية المباشرة

على هذا النحو، تفيد مجريات المسارات الانتقالية لبلدان الثورات العربية، التونسي والمصري واليمني والليبي، إلى أي مدى تكون النتائج سلبية، بل تكون كارثية، حينما تشغّل «الآلية الديمقراطية»، بلغة الخطاب الديمقراطي الوفاقي العربي، في إطار تعدّدية هويات مسيّسة. ولا تنجرّ النتائج الكارثية المدمّرة إلى

(51) كلمة الدكتور عزمي بشارة في افتتاح المؤتمر السنوي لقضايا الديمقراطيّة والتحوّل الديمقراطي، بعنوان: «المسألة الطائفيّة وصناعة الأقلّيات في المشرق العربي الكبير،» المركز العربي للأبحاث ودراسات السياسات، عمان - الأردن، 13-15 أيلول/ سبتمبر 2014، على الرابط:
<http://bit.ly/1dvpfVy>.

وحدة المجتمعات عن تسييس الانتماءات العقائدية والمذهبية والقبلية فحسب، بل تنجر كذلك عن تحويل الفكرة الوطنية أو القومية الحديثة - وكذلك القيم الحقوقية الحديثة والرؤى الدينية المتوافقة معها - من ثقافة سياسية أو مدنية أو دينية يُعمل على نشرها، إلى سياسات هوية مضادة لسياسات الهوية عند الإسلاميين. ففي هذه الحالة، تغدو هذه القيم نقيضة ذاتها وتؤدي الدور نفسه الذي تؤديه الهويات الدينية والقبلية المسيّسة المنغلقة والمتعصّبة. فالوطنية تصبح عنصر تقسيم عمودي للمجتمع، وتغدو قيم الحقوق والحريات والنمط المعيشي الحديث نقيضًا للممارسة الديمقراطية السلمية؛ فتعلي من شأن قيمة الصراع المجتمعي الفئوي المادي وتبرر السياسة القمعية والاستئصالية التي تمارس على جزء من المجتمع، كما تصبح القيم الدينية المتسامحة عنصر تبرير لقتل المخالفين دينيًا[52].

لم يزد تحويل القيم الوطنية والحقوقية الحديثة والدينية المتسامحة إلى هويات مسيّسة إلا تعميقًا للانقسامات والشروخ في بنيتي المجتمعين المصري والتونسي؛ الأمر الذي غذّى المشاعر الهوياتية الطائفية لدى الإسلاميين الذين أصبحوا يجاهرون بأسئلة من قبيل: «لماذا كل هذا الخوف وكل هذا الكره وكل هذا النفور من الإسلاميين إلى حد التحالف مع الاستبداد وحتى مع الدوائر الاستعمارية والاستخباراتية بل ومع الرجعية الموغلة في البداوة؟ ... لماذا يعادي هؤلاء الإسلاميين من الأساس بهذه الحدة ولماذا استطاعوا التحالف ضدهم وبتلك الشراسة؟»[53]، حيث أصبح الإسلاميون يشعرون أنهم مستهدفون في وجودهم بصفتهم الهوياتية، أي بصفتهم «إسلاميين». وهذا الشعور انعكس، انعكاسًا مباشرًا، في الموقف السياسي الذي يرى، بموجبه، الإسلامي «أنه ليس له الخيار سوى المشاركة في الحكم لأنه مجبر بين أن يكون حاكمًا أو مسجونًا وليس بين أن يكون حاكمًا أو محكومًا»[54].

---

(52) انظر على سبيل المثال: عبد الرحمن أبو الغيط، «الدين في خدمة أهداف العسكر،» الجزيرة.نت، 13/ 10/ 2013، على الرابط: <http://bit.ly/1EJOVDO>.

(53) بحري العرفاوي، «إلا ماندكوهم في الحبس (تعبير تونسي دارج مفاده: ستزج بهم في السجن)،» الفجر، 15/ 11/ 2013.

(54) سليم الحكيمي، «احذروا الدولة العميقة... فرؤوسًا قد أينعت وحان قطافها،» الفجر، 11/ 1/ 2013.

نقدّر أن مشروع الثورة الهوياتية أو الإسلامية تطوّر عند الإسلاميين في مصر وتونس، أو على الأقل عند جماعات معتبرة منهم في الخطاب الإعلامي والحراكات الجماهيرية، في هذا السياق بالذات الذي تنامى فيه العداء الهوياتي تجاههم، وهو السياق نفسه الذي هيمن عليه متخيّل «الثورة الثانية» أو «الموجة الثانية من المسار الثوري». ما عاد ممكنًا للإسلاميين، في هذا السياق، أن ينظروا إلى أفق تحقيق أهداف الثورة، كما كانوا ينظرون في بدايات المرحلة الانتقالية، ضمن حدود السيطرة على السلطة السياسية عبر الآلية الانتخابية وممارسة واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في نطاق آلية حرية المجتمع المدني وإضعاف الدولة؛ ذلك أن هذين الأمرين تحقّقا بالفعل من دون أن تتحقّق معهما عينيًا النتائج المتوقّعة، فلا السيطرة على السلطة أفضت إلى التمكين المتخيّل ولا حرية العمل الدعوي قرّبت من صيرورة الأسلمة المجتمعية وعزل القوى العلمانية وإضعافها، بل إن هذه القوى أظهرت، بدورها، قدرات على التجييش الهوياتي لا تقلّ عن قدرات الإسلاميين.

على هذا النحو، فإن النتائج العملية والعيانية التي أفرزها المساران الانتقاليان التونسي والمصري لم تكن فحسب أرضية لشيوع متخيّل الثورة الثانية أو الثورة الحقيقية عند قوى اليسار الراديكالي (الثورة الطبقية) وعند القوى السياسية والمجتمعية التي باتت مهدّدة من حكم الإسلاميين (ثورة الهويات المضادة)، بل شكلت هذه النتائج كذلك خلفيةً لنشوء متخيّل ثورة ثانية عند الإسلاميين، تكون هذه المرة هادفة إلى تغيير المجتمع، لا إلى تغيير النظام السياسي. فبعد فترة من حكم الإسلاميين، وبعد أن أظهرت لهم الوقائع أن الأمور لا تسير وفق ما تخيّلوه، اكتشف «فيلسوفهم» أن «الثورة سواء كان أصحابها مدركين لذلك أو غافلين عنه ليست إلا تغيرًا نوعيًا في نفوس الجماعة يحقق نقلة نوعية في الأخلاق العامة للجماعة التي ثارت»[55]. فالثورة الإسلامية أو الهوياتية الحقيقية ما عادت تُتخيّل، بهذه الكيفية، من حيث هي نقلة نوعية تسقط، بموجبها، سلطة الأقلية العلمانية

---

(55) أبو يعرب المرزوقي، «تحصين الثورة كيف يكون؟،» ميديا بلوس، 9/ 11/ 2013، على الرابط: <http://media-plus-tn.com/?p=26131>.

وتحلّ محلّها سلطة الأغلبية المسلمة، عبر آلية الانتخابات الديمقراطية، بل من حيث هي، في صوغها الفلسفي، النقلة الأخلاقية النوعية في صفوف الجماعة التي ثارت، وما هذا الصوغ إلا الوجه المجرّد والمكثّف لفكرة الأسلمة، أو نشر الإسلام في الخطاب الدعوي الإسلامي.

إذًا، لم تقع الثورة الحقيقية عند الإسلاميين بعد. والضرورة لا تستدعي وقوعها فحسب، بل تستدعي أيضًا أن يكون ذلك في مناخ دموي. و«الفيلسوف» الإسلامي لا يتأخر في شرح «العلل التي تجعل كل الثورات تجري في مناخ يكون بأقدار مختلفة دمويًا. وهو مناخ دموي ليس صادرًا عن الثورة بل مردّه لمحاولات الثورة المضادة منع التغيّر القيمي في أخلاق الجماعة التي ثارت على الاستبداد والفساد»[56]. وعلى هذا النحو، أصبح للثورة المضادة مفهوم آخر يحيل، بصورة مباشرة، على الحراكات الهوياتية المضادة لحكم الإسلاميين ولممارسات الجماعات والجمعيات الدعوية؛ فالثورة المضادة أصبحت توسم بأنها «ضد صمود الجماعة الخلقي والروحي صمودها ضد الاستبداد والفساد أو نهيها عن المنكر وأمرها بالمعروف بدرجاتهما الثلاثة»[57].

في هذا السياق بدا للإسلاميين، أو لجماعة منهم على الأقل، أن ممارسة واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ليست ممكنة بمنطق الحريات والحقوق في النظام الديمقراطي، ولا سيما أن المنطق الحقوقي أضحى عنصرًا أساسًا من عناصر التجييش ضد العمل الدعوي وحراك الأسلمة. من هنا، عاد هذا الواجب ليتلبّس، من جديد، بمنطق الثورة، وبالتحديد بمنطق التصدّي للثورة المضادة للثورة الخلقية (الأسلمة)؛ ذلك أن «النكير في الوعي الجمعي لا يصبح ثوريًا إلا بعد المرور بمراحل هي درجات المحنة التي تفرز النخب القائدة للجماعة الثائرة. فهو يتراكم بالدرجات الثلاث للنهي عن المنكر أعني درجة القلب ثم درجة القول ثم درجة اليد: وتلك هي الثورة»[58]. وعلى هذا الأساس، يستدعي

(56) المرزوقي، «تحصين الثورة».

(57) المصدر نفسه.

(58) المصدر نفسه.

«فيلسوف النهضة» الفكرة الجهادية المضمّنة في الآية 60 من سورة الأنفال[59]، لـ «يستخرج» منها معنى «التحصين المطلوب للثورة» الذي مؤداه أن «التحصين الخلقي والروحي متقدم على الثورة وشرط لحصولها، ومن ثم فالبحث عن التحصين القانوني لا معنى له بعد حصول الثورة التي وصلت إلى النكير باليد حتمًا ... أي إن الثورة التي تمّت بفضل التحصين الخلقي والروحي قبلت تحدي حجة الاستبداد والفساد الأخيرة؛ أي تحدي الصدام باليد أو الجهاد واستعدّت لها فعلًا ليس بمجرد القول»[60].

هكذا نجد أنفسنا تجاه خطاب «فلسفي» إسلامي يتخيّل حتمية ثورة ثانية في ظل إمساك الإسلاميين بالسلطة السياسية وتمتّع أحزابهم وجماعاتهم وجمعياتهم بحرية العمل «المدني». وخاصية هذا المتخيّل أنه يشرّع للعنف المجتمعي المباشر، تشريعًا صريحًا ومباشرًا، من منطلق أن «الاستبداد والفساد قابلان للعودة ما لم يشعر أصحابهما أن ذلك ممتنع في جماعة مستعدة لمنع ذلك ليس بالقلب ولا باللسان فحسب بل وكذلك باليد كناية عن القتال»[61]. صحيح أن الأمر لا يتعلّق، هذه المرة، بصيغ نظرية سبقت، بشكل واضح، المواقف السياسية والممارسات العملية الميدانية. لكن هذا لا يمنعنا من التأكيد أن هذا المتخيّل الذي أفصحت عنه هذه الصيغ النظرية كان مبطنًا لمواقف عينية صاغها الإسلاميون وحراكات عملية أتوها في تفاعلهم المباشر واليومي مع ما كان يقوم به المعارضون لحكمهم.

لم يخلُ الخطاب اليومي للإسلاميين، وهم ماسكون بزمام السلطة السياسية، من التعبير عن حلم اندلاع الثورة الثانية التي ستكون ثورة مجتمعية مباشرة؛ بمعنى أنها ستستهدف استهدافًا مباشرًا الوجود السياسي والمجتمعي للقوى المعارضة للإسلاميين، باعتبار أن تجريدها من سلطة الدولة لم يكف وحده من أجل تحقيق مبتغى «التمكين» وهدف «الأسلمة» («الثورة الأخلاقية» بلغة الفيلسوف). هكذا

---

(59) ﴿وَأَعِدُّوا لَهُم مَّا اسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَآخَرِينَ مِن دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ ۚ وَمَا تُنفِقُوا مِن شَيْءٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنتُمْ لَا تُظْلَمُونَ﴾ (القرآن الكريم، «سورة الأنفال،» الآية 60).

(60) المرزوقي، «تحصين الثورة».

(61) المصدر نفسه.

نقرأ في هذا الخطاب لغة الأماني من قبيل: «إننا والحال هذه ننتظر انتفاضة شعبية تخلصنا من هذه المعارضة المستبدة»[62]. كما نقرأ كذلك لغة التهديد، مثل: «الثورة منتقمة أيها القتلة ... القتلة ليسوا فقط من أطلق رصاص أو نصب مشنقة أو كتم أنفاسًا، إنما القتلة عصابة منسجمة من سياسيين وقضاة وأمنيين وإعلاميين وشعراء وذوي مالٍ وجامعيين ونقابيين اشتركوا في تجريم شركائهم في الوطن واستثمروا في دمهم وأفتوا بحلية لحمهم وأبدعوا في صناعة أوجاعهم وغصصهم وفواجعهم طوال عقدين»[63].

عرف هذا المتخيّل المتعلّق بالثورة المجتمعية المباشرة تجسيداته العملية في استراتيجيا التحشيد الجماهيري التي اتبعها حكم الإخوان وحكم النهضة في مواجهة الحراكات والحشود الجماهيرية المناوئة لهما. وشهد المشهد المصري مواجهات دموية بين المتظاهرين المعارضين للإخوان والمتظاهرين المناصرين لهم أو من عُرفوا بـ«بلطجية الإخوان». وفي المشهد التونسي تعرّضت الأحزاب ومنظمات المجتمع المدني (ولا سيما الاتحاد العام التونسي للشغل) المعارضة حكم الترويكا إلى اعتداءات ميليشياتية قامت بها، خصوصًا، ما تُعرف بـ«روابط حماية الثورة» التي كانت بمنزلة أداة تجييشية وحركية وظّفتها حركة النهضة (وحزب المؤتمر من أجل الجمهورية كذلك) ضد المعارضين، ودافعت بقوة عن وجودها باعتبارها جمعية «عمل مدني» وباعتبارها كذلك «ضمير الثورة» والمانعة من الارتداد إلى النظام القديم[64]. وقبل أن يشتدّ ضغط الأحزاب المعارضة والمنظمات المدنية من أجل إلجام هذه الروابط، ثمّ من أجل حلّها، كان خطاب حركة النهضة يبرّر حتى ما أقدمت عليه هذه الروابط من سحل أحد المعارضين إلى حدّ قتله[65].

---

(62) محمد الرحموني، العلمانيون في تونس: صراع الفكر والسياسة، مراجعات في الفكر العربي المعاصر؛ 2 (بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات، 2013).

(63) بحري العرفاوي، «الشارع والشرعية ... لعبة التهرئة،» الفجر، 4/ 10/ 2013.

(64) «راشد الغنوشي «لجان حماية الثورة ضمير البلاد»،» مقطع فيديو على موقع يوتيوب، 22/ 10/ 2012، على الرابط: <http://www.youtube.com/watch?v=G51gKUDuuNQ>.

(65) يتعلّق الأمر باغتيال القيادي في حركة «نداء تونس» لطفي نقض في تشرين الأول/ أكتوبر 2012. انظر دفاع أحد نوّاب حركة النهضة في المجلس الوطني التأسيسي عن العمل الثوري الذي أدّى إلى هذا الاغتيال على الرابط: <http://www.youtube.com/watch?v=pXZXMQyWjDw>. =

ضمن سياق هذا الحراك «الجماهيري» المدافع عن حكم الإسلاميين في تونس ومصر، تُرجم، واقعيًا وعيانيًا، التداخل والتمازج، في متخيّل الإسلاميين، بين الفكرة الثورية وواجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الهادف إلى أسلمة المجتمع. وتجسّد ذلك في الانخراط الواسع للدعاة وأئمة المساجد في التحريض على مواجهة القوى السياسية والمجتمعية والحراكات والحشود الجماهيرية المناوئة لحكم الإسلاميين. واشتدّ الخطاب الديني المحرّض على المعارضين، إبان الأزمات، فقبيل حدث 30 حزيران/ يونيو 2013، أصدر الداعية المصري المعروف وجدي غنيم شريطًا مصوّرًا قال فيه بوضوح إن «التمرد على مرسي تمرد على الإسلام وإجهاض للمشروع الإسلامي، والمطالبون بإسقاطه في (30 يونيو) يسعون لإسقاط الإسلام». وأفتى غنيم أن «حمايتنا للرئيس مرسي واجب، لأنها حماية للإسلام وللمشروع الإسلامي»[66]. وفي تونس، وإبان الأزمة التي احتدمت بين حكومة الترويكا والاتحاد العام التونسي للشغل في كانون الأول/ ديسمبر 2012[67]، لم تتوان خطب الجمعة عن الدعوة إلى «الشهادة في سبيل الله» ومقاومة المعارضين «الفسقة» و«الجراثيم» و«الفُسّاد»[68].

هكذا يتضح جليًا أن المتخيّلات الثورية الأيديولوجية العربية المعاصرة المستلّهمة من براديغم الصراع المجتمعي المادي لم تقف عند حدود تشريع العنف المجتمعي ضدّ جهاز الدولة (كما في الثورة الليبية) وتشريع الصراع المجتمعي الذي يستخدم جهاز الدولة (كما في الحالة المصرية بعد الانقلاب)، بل انتهت إلى تشريع المواجهات المجتمعية المباشرة بين الجماعات الهوياتية

= وانظر بيان مجلس شورى حركة النهضة الذي يدعو إلى إطلاق المتهمين في عملية الاغتيال، في: تورس، 2/ 2/ 2013، على الرابط: <http://www.turess.com/achahed/15219>.

(66) نقلًا عن: المصري اليوم، 15/ 6/ 2013، على الرابط: <http://www.almasryalyoum.com/news/details/221645>.

(67) أزمة اندلعت بسبب اعتداءات جماعات من «روابط حماية الثورة» على مقرّ الاتحاد يوم 4/ 12/ 2012.

(68) انظر مثلًا: «أئمة يكفّرون المعارضة ويساندون الحكومة،» المغرب (تونس)، 8/ 12/ 2012؛ و«إمام مسجد سيدي اللخمي في خطبة يوم الجمعة يدعو إلى الشهادة في سبيل الله ولا أن يعود التجمّع،» مقطع فيديو على موقع يوتيوب، 7/ 12/ 2012، على الرابط: <http://www.youtube.com/watch?v=1OHP-8Bez3M>.

في الشوارع والساحات العامة. وهذا الأمر، وإن ظهر جليًا في بعض المظاهر من حراك القوى السياسية و«المدنية» في المشهدين التونسي والمصري، كان أظهر في المشهدين اليمني والليبي حيث تُستخدم الجماعات القبلية والدينية شعارات استمرار الثورة أو الثورة الثانية أو مواجهة الثورة المضادة باعتبارها مبرّرات تشرّع ممارسة أبشع أنواع الصراعات المجتمعية الهوياتية الطائفية وأشدّها عنفًا ودموية وتدميرًا لوحدة المجتمع واستهدافًا مباشرًا لأرواح الأبرياء. ينسحب هذا الأمر على حراك الحوثيين في اليمن[69]، كما ينسحب كذلك على ما تمارسه الجماعات القبلية والدينية في ليبيا[70].

يطعن متخيّل استمرارية الثورة أو الثورة الثانية عند الجماعات الدينية (ومنها القوى الإسلامية في تونس ومصر) والجماعات القبلية، شأنه شأن متخيّلات الثورة الثانية التي مرّت بنا سابقًا، الفكرة الديمقراطية والنظام السياسي الديمقراطي في الصميم، لأنه يقوم على قاعدة وجود صراعٍ هوياتي لا سبيل إلى حسمه إلا من خلال العنف المجتمعي المباشر الذي تواجَه من خلاله الجماعات المتناقضة هوياتيًا بعضها بعضًا. فالإسلاميون ساهموا بدورهم في تبخيس الحدث الانتخابي الحرّ والنزيه والشفّاف، ومن ثمّ في الطعن في قيمة الممارسة الديمقراطية السلمية والحريات التي تتيحها، مقابل الإعلاء من شأن قيمة الصراع المجتمعي الفئوي المادي، حين شرّعوا، باسم استمرارية الثورة أو الثورة الثانية، للصراع المجتمعي المباشر العنيف، وذلك في ظل إمساكهم بالسلطة السياسية وتمتّع أحزابهم وجماعاتهم وجمعياتهم بحرية العمل «المدني».

---

(69) انظر مثلًا: خالد الحمادي، «اليمن: الحوثي يطلق المرحلة الثانية من التصعيد الثوري بنصب مخيمات في طريق المطار في صنعاء... وتوكل كرمان تتهمه بالسعي للإنقضاض على الدولة،» القدس العربي، 23/ 8/ 2014، على الرابط: <http://www.alquds.co.uk/?p=210542>.

(70) انظر مثلًا: «ثوار ليبيا يرفضون الحوار ويتعهدون بـ"اجتثاث الانقلاب"،» الجزيرة.نت، 30/ 9/ 2014، على الرابط: <http://bit.ly/1ACisVf>.

خاتمة عامة

منعطف الثورات العربية

ومنعطف أفول الأيديولوجيا العربية المعاصرة

ثلاث علامات بارزة

تفيد النتيجة العامة للتحليلات والاستخلاصات المختلفة التي تضمّنها هذا الكتاب أن طبيعة البنى الأيديولوجية العربية المعاصرة كانت حاسمة، إن لم نقل كانت الحاسمة، في مجريات المسارات الانتقالية التي هدفت إلى التحوّل الديمقراطي في بلدان الثورات العربية، وكانت حاسمة كذلك في المآلات المفارقة التي عرفتها هذه المسارات عمومًا. وإذا ثبتت مشروعية هذه النتيجة العامة التي اجتهدنا في البرهنة عليها في فصول هذا الكتاب، فإن النتيجة الثانية التي نؤسّسها عليها مؤداها أن منعطف هذه الثورات التي هزّت البلاد العربية خلال مفتتح العقد الثاني من القرن الحالي إنما هو منعطف الأفول والنهاية بالنسبة إلى هذه الأيديولوجيا العربية المعاصرة التي أطّرت خيارات الفاعلين السياسيين وممارساتهم خلال المراحل الانتقالية التي تلت نجاح الجماهير الثائرة في خلع رؤوس أنظمة الاستبداد في كلٍ من تونس ومصر وليبيا واليمن.

لا يستبطن المنطق الذي نمرّ عبره من النتيجة الأولى إلى النتيجة الثانية أيّ شكلٍ من أشكال الحتميات التاريخية، بل هو أقرب إلى المنطق التاريخاني الإرادي. بمعنى آخر، ليست نهاية هذه الأيديولوجيا العربية المعاصرة حتمية في مطلق الأحوال، وإنما هي مشروطة بإرادة ارتقاء المجتمعات العربية إلى

ما أصبح اليوم «متاحًا للبشرية جمعاء» وسائدًا في أغلبية أرجاء المعمورة؛ أي الارتقاء إلى مستوى المجتمعات الوطنية والمواطنية التي يتعايش أبناؤها في ظل نظامٍ ديمقراطي تعدّدي تُحترم فيه الحريات والحقوق ويُتداول فيه على السلطة السياسية سلميًا. وبعد مرور أربع أعوام على اندلاع الحراك الثوري العربي، وبعد المجريات والمآلات المختلفة التي شهدتها المراحل الانتقالية في بلدان الثورات العربية الأربعة، تبرز ثلاث علامات كبرى، على الأقل، تفيد، في تقديرنا، أن هذه الأيديولوجيا العربية المعاصرة غير قادرة على أن تبقى صامدة باعتبارها بنية ذهنية تقود أكثر الفاعلين السياسيين في المجتمعات العربية، في ظلّ ثبات الإرادة الجماعية على تجسيم التحوّل الديمقراطي المنشود.

أولًا: الأيديولوجيا المشدوهة الجامدة

مثلما أن النخب السياسية والاجتماعية والثقافية الفاعلة، بصورة أساسية ومباشرة، في بلدان الثورات العربية لم تختلف على أن المراحل الانتقالية التي يجب المرور بها إنما هي مراحل انتقال إلى الديمقراطية، فإنها لم تختلف كذلك على بديهة من البديهيات التي كرّستها التجارب الانتقالية العالمية في هذا الباب، التي مؤداها أن التوافق عنصر مركزي في تأمين الوصول إلى النظام السياسي الديمقراطي المستقر، الأمر الذي دفع إلى الاعتقاد أن مضامين الفكرة الوفاقية العربية المؤسس لها في الأيديولوجيا العربية المعاصرة، ولا سيما في العقدين اللذين سبقا قيام هذه الثورات، قادرة على تأمين ذاك الوفاق المجتمعي والسياسي الذي شهدته تجارب التحوّل الديمقراطي. ورأى منظّرو الوفاقية العربية، ساسة ومثقفين، أن عدّتهم النظرية مرشّحة وحيدة لتكون دليل العمل ومرشد الممارسة في مسار العبور من أنظمة الاستبداد إلى أنظمة الديمقراطية[1].

(1) عن الرهان على منطق «الكتلة التاريخية»، انظر: خير الدين حسيب، «حول «الربيع» الديمقراطي العربي: الدروس المستفادة،» في: توفيق المديني [وآخ.]، الربيع العربي... إلى أين؟: أفق جديد للتغيير الديمقراطي، تحرير عبد الإله بلقزيز، سلسلة كتب المستقبل العربي؛ 63، ط 3 منقحة ومزيدة (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2012)، ص 132.

بيد أن إشكالات الأيديولوجيا العربية المعاصرة، في علاقة بمجريات المسارات الانتقالية العربية، لا تقف، في تقديرنا، عند حدود ما حملته هذه المجريات من وقائع ومظاهر تفيد، بصورة حسّية ومباشرة، أن الوفاق بين القوى السياسية والمجتمعية المستفيدة من زوال أنظمة الاستبداد لم يتجسّم، وأن الصراع المدمّر بين هذه القوى هو الذي أجهض عمليًا تجارب الانتقال الديمقراطي في مصر وليبيا واليمن، وكاد أن يؤدي إلى النتيجة نفسها في تونس؛ ذلك أن المستوى الأعمق والأخطر من هذه الإشكالات يتجسّد في أن هذه الأيديولوجيا وجدت نفسها مشدوهة تجاه الخيارات والسياسات الانقسامية والصراعية المدمّرة التي توخّتها القوى والجماعات التي كان يجمعها مناهضة نظام الاستبداد والمناداة بالنظام الديمقراطي. يظهر هذا الأمر، بشكل واضح، في الكتابات الأخيرة لأهمّ الروّاد المؤسسين للوفاقية العربية ولخطابها الديمقراطي في العقدين اللذين سبقا الثورات العربية.

اتضح جليًا عجز المنظور الأيديولوجي العربي المعاصر عن تفسير المناحي الانقسامية والصراعية التي انزلقت إليها المسارات الانتقالية في بلدان الثورات العربية، و«التفسيرات» التي قدّمها روّاد الخطاب الوفاقي لا تزيد على التوصيف الحسّي لما هو ظاهر من الأسباب المباشرة المانعة للوفاق والصانعة للصراع. هذا ما نلمسه في نماذج من هذا الخطاب «التفسيري» الذي صاغه هؤلاء، من قبيل قول أحد أكبر منظّري مفهوم الديمقراطية الوفاقية أن «وجود مشروعات حكم متناقضة مع نظام الحكم الديمقراطي لدى تيارات وقوى فاعلة وضعف الثقة بين القيادات السياسية وتنافرها أحيانًا فضلًا عن التدخلات الإقليمية والدولية غير البريئة، حالت حتى الآن دون التوافق على مضمون الديمقراطية ومقومات نظام الحكم الديمقراطي بين التيارات والقوى التي تنشد التغيير السلمي في كل دولة عربية»[2]، في حين يكتفي منظّر آخر من منظّري هذا المفهوم بالقول إن قوى الثورة «لم تتمكن ... من إدراك الفروقات الجوهرية بين مهمة إسقاط الأنظمة وبين متطلبات

---

(2) علي خليفة الكواري، «تقديم كتاب الديمقراطية المتعثرة 2014»، الجماعة العربية للديمقراطية، 16/ 2/ 2014، على الرابط: <http://arabs-for-democracy.com/democracy/pages/view/:pageId/4248>.

وسنن بناء الأنظمة البديلة»، وبأن «عوامل كثيرة ساهمت في إذكاء الصراع، منها أخطاء الأطراف التي تمثّل التيارين [الإسلامي والليبرالي] وحملات التضليل في الإعلام وغير ذلك»[3]. أما المهندس التاريخي للوفاق القومي الإسلامي والمنظّر الأول لمفهوم «الكتلة التاريخية» التي توحّد «تيارات الأمة»، فحين سُئل عن سبب رفض جماعة الإخوان المسلمين لمبادرة وفاقية كانت ستجنّب مصر السيناريو الانقلابي، فلم يكن قادرًا على القول أكثر من: «لأنهم انفردوا بالسلطة، في مصر وفي تونس، وأرادوا تغيير النظام في سورية كي يتسلموا السلطة»[4].

لكن لماذا توجد «مشروعات حكم متناقضة مع نظام الحكم الديمقراطي لدى تيارات وقوى فاعلة»؟ ولماذا تضعف «الثقة بين القيادات السياسية»؟ ولماذا أدت القوى الثورية «مهمة إسقاط الأنظمة» وعجزت عن إدراك «متطلبات وسنن بناء الأنظمة البديلة»؟ وما هي أسباب «الأخطاء» التي ارتكبتها الأطراف التي لها مصلحة في التغيير الديمقراطي؟ ولماذا انفرد الإسلاميون بالحكم ورفضوا المبادرات الوفاقية؟ لا يستطيع الوفاقيون العرب أن يجابهوا مثل هذه الأسئلة، لأن جزءًا أساسًا من الإجابات عنها كامن في بنية ما أسّسوا له من ديمقراطية وفاقية في العقود والأعوام الماضية. فأن يغيب عن قوى الثورة إدراك متطلّبات بناء النظام الديمقراطي البديل فذاك غير مفصولٍ، في تقديرنا، عن كون هذه الديمقراطية الوفاقية العربية غلّبت، بطبيعة استنادها إلى براديغم الصراع المجتمعي المادي، البعد النقضي والهدمي على متخيّل الوفاق المطلوب لتأمين سيرورة المراحل الانتقالية العربية نحو الديمقراطية كما رأينا ذلك تفصيلًا في الفصل الرابع. وأن يظهر للإسلاميين مشروع مناقض للحكم الديمقراطي، وأن ينفردوا بالسلطة وأن يتشبّثوا بها، فتلكم مظاهر ناتجة من أن بنية هذه الديمقراطية الوفاقية العربية كانت تسمح لهم بتخيّل الديمقراطية من حيث هي نهج لـ«التمكين» لهم من السلطة السياسية ومن ممارسة «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» و«أسلمة» المجتمع.

---

(3) عبد الفتاح ماضي، «لماذا تتعثر الثورات العربية؟،» الجزيرة.نت، 31/10/2014، على الرابط: <http://bit.ly/1RAwbzZ>.

(4) «مقابلة مع د. خير الدين حسيب،» أجرتها ملاك جعفر، المستقبل العربي، السنة 36، العدد 417 (تشرين الثاني/نوفمبر 2013)، ص 87.

لعلّ بعض كتابات الإسلاميين من روّاد هذه الديمقراطية الوفاقية العربية تجسّد، على نحو أوضح، صورة هذه البنية الأيديولوجية المشدوهة تجاه مآلات المراحل الانتقالية العربية المفارقة لتوقعاتها، من دون أن تعي أن جذور هذه المآلات كامنة فيها. ففي ظل غياب أنظمة الاستبداد والقمع وسيادة حريات العمل السياسي والمدني، أصبح الوفاقي الإسلامي لا يقدر على إنكار ما بات يصفه بـ «الوضع الانتحاري القائم للأمة الإسلامية، حيث نراها تهرول مسرعة على منحدر مؤدٍ إلى الهلاك، بدءًا بالاستقطاب الطائفي، ثم التطرف من الجانبين، وأخيرًا نحو مواجهة بين المجموعات والأنظمة الانتحارية باتجاه خيار شمشون، حيث يدمر كلٌ نفسه والآخر، ثم يدمر ما بقي من بيضة الإسلام»[5]. في سياق هذا الوضع، يستبدّ العجب بالوفاقي الإسلامي من «أن يكون الناعقون باسم الدين هم أهل الضلالة»، ومن «إذكاء للفتن الطائفية وإيقاد لأوارها»[6].

لا نعلم إن كان هذا الوفاقي الإسلامي لا يعي، أو يعي ويتجاهل، أن هذا «الوضع الانتحاري» الذي غدت تعيشه «الأمة» إنما هو تجسيم لما أسّس له، صحبة إخوان له، من متخيّل الديمقراطية العربية باعتبارها مجرّد آليات تطبَّق في مجتمعات «اللادولة» التي تقوم على المواطنة الدينية؛ أي مواطنة الانتماء إلى الجماعة المسلمة بوصفها تؤمّن الوحدة والتماسك الاجتماعيين، بدلًا من مواطنة الانتماء إلى الدولة. والتعدّدية الملائمة لهذه الديمقراطية العربية، كما كان يتخيّل الوفاقيون الإسلاميون، هي تعدّدية البنى العصبوية التقليدية، القبلية منها والمذهبية الدينية، باعتبارها قوى سياسية أو باعتبارها قوى مدنية، بل باعتبارها المجتمع السياسي والمدني الإسلامي الأصيل. إن هذا الوفاقي الإسلامي، الذي يقف مشدوهًا اليوم أمام الفعل التدميري الذي تمارسه الجماعات الدينية والطائفية، كان يدعو إلى التفكير في كيف يمكن إيجاد «نظام

---

(5) عبد الوهاب الأفندي، «حديث في تركيا عن الطائفية والحضارة الإسلامية الحاضرة الغائبة،» موقع النيلين نقلًا عن: القدس العربي، 20/ 1/ 2014، على الرابط: <http://www.alnilin.com/art/s/12453>.

(6) المصدر نفسه.

ديمقراطي يتعامل مع ظاهرة التعدّدية الطائفية والقبلية؟ وكيف يمكن تعميم هذا النظام؟»[7].

في مصر، يؤكد الوفاقي الإسلامي أنه لم يعرف «في التاريخ المصري الحديث نموذجًا تطوّر فيه الانقسام إلى كراهية يفضي إلى سحق الآخر واجتثاثه كهذا الذي نعيش في ظله الآن»، وذلك باعتبار أن وباء الكراهية «انتشر بين أعداد كبيرة من البشر بحيث شمل قطاعات عريضة من العامة والخاصة من عقلاء القوم وأسويائهم»، ثم تحوّلت هذه «الكراهية إلى اعتداءات على البيوت والممتلكات أسفرت عن تهجير البعض واضطرارهم إلى الانتقال إلى بلدات أخرى»[8]. وعند رصد أسباب هذا الوضع، لا ينكر هذا الوفاقي الإسلامي أن من بين هذه الأسباب كون «تحالف الإخوان مع المجموعات الإسلامية - السلفية خصوصًا - ساهم في تخويف الناس، وكان من أسباب إشاعة الاستياء والنفور، وظلت القنوات الدينية أحد مصادر التخويف، بجنوحها إلى التشدد وإثارتها قلق الناس على مستقبل نمط حياتهم وحرياتهم الشخصية»[9].

مرّة أخرى، يستبدّ بنا التساؤل عمّا إن كان هذا الوفاقي الإسلامي يعي أو لا يعي أن ممارسات الجماعات الدينية التي كانت أحد أسباب انتشار وباء الكراهية ونزعات الاستئصال على نطاقٍ اجتماعي واسعٍ إنما هو تطبيق عملي لما تخيّله، هو وإخوانه الإسلاميون، في نطاق الخطاب الوفاقي العربي، من أن حرية الرأي والتعبير وممارسة النشاط السياسي والمدني بالنسبة إلى المسلمين المتديّنين، في ظل الحكم الديمقراطي العربي المنشود، ليست حقًا مباحًا، كما في الأنظمة الديمقراطية الأخرى، بل هي «فرض عين»، لأنها ليست شيئًا آخر غير حفظ «حق الجماعة» التي هي «من حقوق الله»؛ أي ممارسة مبدأ «الأمر بالمعروف والنهي

(7) عبد الوهاب الأفندي (تدخل نقاشي)، في: أمحمد مالكي [وآخ.]، لماذا انتقل الآخرون إلى الديمقراطية وتأخر العرب؟: دراسة مقارنة لدول عربية مع دول أخرى، تنسيق وتحرير علي خليفة الكواري وعبد الفتاح ماضي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2009)، ص 175.

(8) فهمي هويدي، «أزمة مصر في عام الكراهية،» الجزيرة.نت، 23/ 12/ 2013، على الرابط: <http://bit.ly/1cqZo0o>.

(9) المصدر نفسه.

عن المنكر» الذي يتعيّن على المسلم «أداؤه في الحدود التي يقدر عليها، سواء باليد أو باللسان أو بالقلب»[10].

بقدر ما بدا الخطاب الوفاقي العربي، على هذا النحو، مشدوهًا وعاجزًا عن إدراك جذور فشل المراحل الانتقالية في صميم بنيته ذاتها، فإن من الطبيعي أن يبدو كذلك عاجزًا عن التطوّر والتفاعل مع الحقائق التي كانت تبرزها مجريات هذه المراحل. فكان من الواضح أن الروّاد المؤسّسين لهذا الخطاب لم يكن بيدهم غير إعادة إنتاج أفكارهم التي قدّموها قبل عقود. فهذا خير الدين حسيب الذي لم يملك سوى أن يؤكد من جديد أن «الوضع الحالي لا يسمح أن ينفرد تيار واحد بالسلطة. هناك التيار القومي العربي والتيار الإسلامي الديمقراطي والتيار اليساري الوحدوي والتيار الليبرالي الوطني... هذه التيارات الأربعة الرئيسة يجب أن تلتقي. سمها جبهة... سمها كتلة تاريخية... يجب أن تلتقي على برنامج موحدٍ، لخمس سنوات أو عشر سنوات»[11]. وبالمثل، يعيد علي خليفة الكوّاري إنتاج خطابه السابق في قوله: «سوف يستمر تعثّر الديمقراطية بل غيابها وربما عودة واستقرار حكم الاستبداد والفساد، حتى تعي التيارات والقوى التي تنشد التغير السلمي ضرورة إدراك الديمقراطية باعتبارها نظامًا للحكم ومنهجًا عقلانيًا منضبطًا لاتخاذ القرارات وتحديد الخيارات العامة، وليست عقيدة أو مجرد آلية لأية عقيدة، وهي طوق النجاة للوطن وللقوى التي تنشد التغير السلمي مجتمعة ولكل تيار وطيف وحركة منها»[12].

بيد أن التجلّي الأبرز للأزمة الهيكلية التي تسكن بنية الأيديولوجيا العربية المعاصرة يكمن، بحسب تقديرنا، في قول رمزٍ آخر من رموز الخطاب الديمقراطي الوفاقي العربي بضرورة «الاستفادة من دور القبيلة واستخدام الخبرات التي قدمتها القبائل في التوسط في النزاعات المحلية، ودمج قيم القبيلة التي تحض على الإنصاف

(10) فهمي هويدي، «الديمقراطية (2)،» ورقة قدمت إلى: عبد العزيز الدوري [وآخ.]، نحو مشروع حضاري نهضوي عربي: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية (بيروت: المركز، 1002)، ص 461-462.

(11) «مقابلة مع د. خير الدين حسيب،» ص 87.

(12) الكواري، «تقديم كتاب الديمقراطية».

والعدالة في أي برامج للمصالحة والعدالة الانتقالية»[13]. يفيد هذا القول أننا تجاه بنية أيديولوجية جامدة ومتكلّسة لا تنكر الحقائق المباشرة التي صدع بها المساران الليبي واليمني فحسب، بل تصمّ آذانها على حقائق ما بات يُعرف بـ«الاستثناء التونسي» الذي يمثّل علامة ثانية من علامات أفول الأيديولوجيا العربية المعاصرة ونهايتها بحسب المنظور التاريخاني الذي أشرنا إليه في تقديمنا لهذه الخاتمة.

ثانيًا: الاستثناء التونسي

نقدّر أن المنوال التحليلي والتفسيري الذي اعتمدناه في هذا الكتاب لا يواجه أي إشكالات بالنظر إلى المآلات المعلومة التي صارت إليها المسارات الانتقالية في كلٍ من مصر وليبيا واليمن بعد أعوام أربعة من نجاح الجماهير الثائرة في تنحية رؤوس أنظمة الاستبداد في هذه البلدان. ففي مصر، عصفت الصراعات السياسية والمجتمعية (الهوياتية) العنيفة بالتجربة الديمقراطية وأعادت انتخابات أيار/ مايو 2014 الرئاسية الوضع إلى ما قبل ثورة 25 يناير 2011، تقريبًا، في ظلّ تصدّعات عميقة أصابت بنية المجتمع المصري لا نعلم، بدقة، مدى خطورة تداعياتها على المستقبل المنظور. وفي ليبيا، كما في اليمن، انتهت الأوضاع، بالتدريج، إلى فوضى عارمة وصراعات طائفية وهوياتية دموية ذات خلفيات دينية وقبلية ومناطقية. وفي خضم هذه الأوضاع، فُقدت المكاسب الجزئية التي حصدها الشعبان الليبي واليمني نتيجة إسقاط نظام القذافي وتنحية علي عبد صالح عن السلطة.

تتعلّق الإشكالات الحقيقية التي تواجه منوال التحليل في هذا الكتاب بما تطوّر إليه المسار الانتقالي التونسي الذي عرف منعرجًا مهمًا مع بروز مسار الحوار الوطني الذي رعته منظمات المجتمع المدني (ما يعرف بالرباعي المتكوّن من الاتحاد العام التونسي للشغل والاتحاد التونسي للصناعة والتجارة والرابطة التونسية للدفاع عن حقوق الإنسان ونقابة المحامين) في نهاية عام 2014. وأدّى هذا الحوار إلى إنقاذ المسار التونسي، فبفضله نجح المجلس الوطني التأسيسي التونسي في إقرار دستور نُعت بـ«دستور توافقي»، كما نجحت القوى السياسية

(13) ماضي، «لماذا تتعثر الثورات؟».

المتصارعة في إقرار حكومة محايدة قادت مرحلة انتقالية ثالثة إلى نهاية عام 2014؛ إذ أنجزت انتخابات تستجيب لمواصفات الانتخابات الديمقراطية، وقبلت بنتائجها جميع القوى، وأفضت إلى التداول السلمي على السلطة. وتحقّقت هذه النجاحات، على الرغم مما عرفته تونس من صعوبات اقتصادية كبيرة وتهديدات إرهابية حقيقية.

لعلّ السؤال الذي يجدر طرحه في هذا السياق: هل تنسف مآلات المسار التونسي بعد الانتخابات التشريعية والرئاسية التي جرت في أواخر عام 2014 التحليلات التي تضمّنها هذا الكتاب؟ تقتضي معالجة هذا السؤال، في تقديرنا، النظر في سؤالين أساسين آخرين، أولهما: هل كان المسار التونسي في مأمن من أن يعرف مصير المسارات الانتقالية الأخرى نفسه، وهو الذي لم يخلُ من الصراعات السياسية والاجتماعية والهوياتية الدينية؟ ثمّ ثانيًا: بأي معيارٍ، بالتحديد، يمكن الحديث عن أن المسار التونسي نجح في ما في ما أخفقت فيه المسارات الأخرى؟

إجابة عن السؤال الأول، لا بد أن نذكّر أن المناخ العام الذي كان سائدًا في تونس عشية الحوار الوطني كان يغلّب القول إن «الأوضاع مرشحة لتطورات يعسر التنبؤ بها أمنيًا واقتصاديًا وسياسيًا، وقد تبلغ حد قلب الأوضاع جملة وتهديد مسار الثورة لمصلحة الثورة المضادة أو في اتجاه الصوملة»[14]. كانت مثل هذه السيناريوات متوقّعة جدًا في المشهد التونسي باعتبار أن الانطباعات العامة كانت تفيد أن الاستقطابات السياسية والمجتمعية الهوياتية بلغت في تونس درجة التناقضات المجتمعية نفسها التي أوصلت مصر إلى عودة الاستبداد، وأوصلت ليبيا ثم اليمن إلى الفوضى العارمة؛ إذ «تحوّل الصراع بين الحكومة (حكومة الترويكا التي تقودها النهضة) والمعارضة إلى قضية وجودية وكل طرف يرفض وجود الآخر»[15].

---

(14) راشد الغنوشي، «هل ينقذ الحوار الوطني الربيع التونسي؟،» الجزيرة.نت، 12/ 11/ 2013، على الرابط: <http://bit.ly/1GNgYs4>.

(15) أيوب الحيدوسي، «قيس سعيد: «أفضل أن يحل التأسيسي نفسه بنفسه»!،» حقائق أون لاين، 23/ 8/ 2013، على الرابط: <http://www.hakaekonline.com/?p=29013>.

معنى هذا أن المرحلة الانتقالية التونسية لم تكن استثناءً، في المراحل الانتقالية لبلدان الثورات العربية، من حيث طبيعة السيرورة الصراعية السياسية والمجتمعية التي عرفتها. فالاستثناء كان في وجود عناصر مخصوصة توافرت مع منعطف انطلاق الحوار الوطني ومكّنت، حتى الآن، من إنقاذ المسار التونسي من المصير الانقلابي الاستبدادي ومن المصير الفوضوي. لكن قبل أن نتحدّث عن هذه العناصر المخصوصة، وما إن كانت تنقض أو تؤيّد منحى تحليلاتنا في متن هذا الكتاب، علينا أن نجيب عن السؤال التالي: بأي مقياس أو معيار يجوز أن نقدّر أن محصّلات الحوار الوطني كانت إنقاذًا للمسار التونسي؟ طبعًا لا يكون مثل هذا التقدير بغير مقاييس التحوّل إلى الديمقراطية ومعاييره، حتى لو اعتمدنا المفهوم السائد للديمقراطية في الأيديولوجيا العربية المعاصرة فحسب؛ أي الديمقراطية من حيث هي آليات ومنهج مؤدي إلى «حكم الكثرة». فالحوار الوطني التونسي أفضى إلى الوفاق على دستورٍ يكرّس هذه الديمقراطية بكامل الوضوح، كما أفضى إلى انتخابات تمّت في مناخ من الحريات ولم يشكّك أحد في نزاهتها وشفافيتها. وتسلّمت «الكثرة» الجديدة (حركة نداء تونس ورئيسها الباجي قايد السبسي) السلطة السياسية بموجب هذه الانتخابات.

إننا نصرّ على أن التقويم الإيجابي للنتائج المتمخّضة عن مسار الحوار الوطني في تونس لا يكون إلا بالقياس إلى معيار التحوّل الديمقراطي، لأن لهذه النتائج تقييمًا مخالفًا حين يجري النظر إليها بالمعيار المستبطن لبراديغم الصراع المجتمعي الفئوي المادي الذي قاد أصحابه إلى القول إنه «بات من واجبنا وحذرنا الثوري أن نقرأ نتائج كل من الانتخابات التشريعية والرئاسية ليومي 26 تشرين الأول/ أكتوبر و21 كانون الأول/ ديسمبر 2014 بشيء من الخشية على خلفية تلك النتائج التي جاءت إلى كرسي الحكم بحزب يبدو أنه لا ينكر أنه سليل المنظومة القديمة، وذلك من البوابة الديمقراطية والدستورية الجديدة»[16].

هكذا نرى أن مع هذا المنعطف الذي أحدثته الانتخابات التونسية في أواخر

(16) سالم لبيض، «تونس.. الخشية على المسار الديمقراطي،» الجزيرة.نت، 2/1/2015، على الرابط: <http://bit.ly/1K1X79D>.

عام 2014، ما عاد من الممكن استمرار حال الجمع والملاءمة المطلقة بين «الآلية الديمقراطية» وبراديغم الصراع المجتمعي الفئوي المادي في الأيديولوجيا العربية المعاصرة، بعدما تبيّن أن نتائج العملية الانتخابية النزيهة والحرّة والشفافة يمكن أن تنقض مفترضات ذاك الصراع، ذلك أن «الذي جرى ربما يكون حالة التباس للأمور على التونسيين واختلاطًا للسبل أمامهم مما جعلهم يتيهون في ثنايا ودهاليز بعض المستبدين القدامى، واقعين في شراكهم، ومنطلية عليهم حيلهم، مؤتمنين إياهم على تولي أمرهم عبر الصندوق الديمقراطي»[17]. وإذا تابعنا هذا المنطق الوفي لبراديغم الصراع المجتمعي الفئوي لانتهينا إلى القول إن المسار الليبي أفضل من المسار التونسي، لأن «الثوّار» في ليبيا ما زالوا ماسكين بالسلاح الذي يمنع التمكين مجدّدًا لجماعة «النظام القديم».

يكمن أحد أهم المفاتيح التحليلية والتفسيرية لما بات يُعرف بـ«الاستثناء التونسي» في هذا الافتراق الظاهر الذي حصل بين منطق الأيديولوجيا العربية المعاصرة والمتخيّلات والتقويمات السياسية التي يفرزها من جهة، والسياسات العملية التي جنّبت المرحلة الانتقالية التونسية مآلات الفوضى والصراعات المجتمعية أو عودة نظام الاستبداد وحافظت على مسار التحوّل الديمقراطي من جهة ثانية. ولا يعني هذا أن المتخيّلات الثورية والديمقراطية المتعيّنة التي أبرزنا معالمها في متن هذا الكتاب غابت في المشهد التونسي، بل يعني أنها تعطّلت وظيفيًا وأصبحت، عمومًا، في قطيعة مع السياسات العملية التي انخرط فيها الفاعلون السياسيون الرئيسون في المسار الانتقالي التونسي. وسبق أن رأينا في الفصل الأخير، أن متخيّلات الثورة الطبقية تعطّلت عمليًا في المسارين التونسي والمصري، وأن الشروط الموضوعية التي أنتجها حكم الإسلاميين دفعت قوى اليسار الراديكالي إلى تقديم الصراع الثقافي الهوياتي مع الإسلاميين على الصراع الطبقي مع الطبقات البرجوازية المستغِلّة، الأمر الذي جعل أغلبية هذه القوى اليسارية تجد نفسها في الخندق نفسه الذي يضمّ أطرافًا ذات توجّهات مناصرة للنيوليبرالية المتوحّشة («جبهة الإنقاذ» في مصر ومثيلتها في تونس).

---

(17) المصدر نفسه.

نقدّر أن ما حدث في تونس، مع منعطف الحوار الوطني، هو أن متخيّلات الثورة الهوياتية عند الإسلاميين تدرّجت في اتجاه أن تصبح معطّلة هي الأخرى، بحيث إنها ما عادت في النهاية، كما كانت من قبل، الصانعة أو الملهمة الحقيقية للسياسات العملية التي انخرطت فيها القيادة السياسية الفاعلة في حركة النهضة التونسية. وكي نقف على الوجه المتجسِّد لهذه «العطالة السياسية» التي أصبحت تعيشها المتخيّلات الأيديولوجية الثورية عند الإسلاميين، يكفي أن نعود إلى توصيفات الحوار الوطني عند انطلاقته كما جاءت في النصوص الأيديولوجية الإسلامية، حيث كتب «فيلسوف النهضة» واسمًا هذا الحوار بأنه انقلاب فريد في نوعه، فهو لم يكن في الأجهزة بعضها بين بعض، بل هو انقلاب النخبة الفاسدة والمستبدة ضد آمال الشعب للمحافظة على الامتيازات ومنع الثورة من تحقيق أهدافها[18]. لم يكن الحوار الوطني إذًا، في نظر «الفيلسوف» الإسلامي، غير «الهدنة التي تحتاج إليها الثورة المضادة»، لذا نراه لم يتوان في تنبيه إخوانه الثوريين بوجوب «ألا نغتر فنغفل على [عن] أنّ منطق المعركة هو منطق الصراع بين الثورة والثورة المضادة. فالثورة المضادة لا تعارض لتحسين الشروط الديمقراطية أو لتحقيق أهداف الثورة، بل هي تسعى لإعادة عقارب الساعة إلى عهد الاستبداد والفساد، بل هي قد أعادتها بعد»[19].

من الواضح أن هذا الموقف الصراعي العدمي من الحوار الوطني لم يكن، في ذاته جديدًا، فهو في تواصل مع المتخيّلات الأيديولوجية الثورية الإسلامية التي كثيرًا ما كان هذا «الفيلسوف» يجيد الإفصاح عنها كما رأينا في أكثر من موضع من متن الكتاب. بيد أن الجديد والحاسم هذه المرة تمثّل في أن هذا الموقف الذي ينهل من متخيّلات الثورة الهوياتية الإسلامية ويتغذّى عليها، لم يجد خلافًا للمعتاد امتدادته في الموقف السياسي الغالب لحركة النهضة والنافذ علميًا عند قادتها الفاعلين. ويمكن أن ندرك حقيقة القطيعة بين الموقفين حين نستحضر محتويات النص الذي كتبه راشد الغنوشي في الفترة نفسها؛ أي زمن انطلاق

(18) أبو يعرب المرزوقي، «من يصدّق بالمعجزات فليتفاءل بالحوار،» تورس نقلًا عن الفجر نيوز، 25/ 10/ 2013، على الرابط: <http://www.turess.com/alfajrnews/113775>.

(19) المرزوقي، «من يصدّق بالمعجزات».

الحوار الوطني[20]. فإذا كان موقف «الفيلسوف» الأيديولوجي يقطع بالكامل أن الداعين إلى الحوار (منظمات المجتمع المدني العلمانية) إنما هم «النخبة الفاسدة والمستبدّة»، فإن الموقف السياسي للغنوشي يقول عنهم إنهم «شركاؤنا في المجتمع المدني» باعتبارهم يمثلون «المنظمات الراعية التي نحيي دورها الوطني»[21]. وإذا كان «الفيلسوف» يرى أن الحوار الوطني هو «الثورة المضادة»، فإن الغنوشي يؤكد أن «التزامنا إنجاح الحوار الوطني ثابت لا تراجع عنه، لأننا نعتبر الوفاق الوطني الانتصار الحقيقي لثورتنا على الثورة المضادة»[22].

إن الموقف السياسي الرسمي الذي فعّلته حركة النهضة مع منعطف الحوار الوطني أحال، بالفعل، المتخيّلات الأيديولوجية الثورية الإسلامية إلى وضع العطالة السياسية، فهو ما عاد ينظر إلى المناوئين لحكم الإسلاميين بمنظور «منطق المعركة ... منطق الصراع بين الثورة والثورة المضادة»، كما مرّ بنا في خطاب «الفيلسوف»، بل بمنظور «الخلافات التي لا نراها عميقة أو باعثة على التشاؤم بالمستقبل. ونحن متفائلون بأنّ بلادنا ستطوي قريبًا صفحة الأزمة الراهنة، التي لم يعد يوجد ما يبرر تواصلها، أو البحث عن إطالة أمدها»[23]. ولم يكتف الغنوشي بتثبيت هذا الموقف السياسي، بل حاول أن يرفده بمتخيّل «تاريخي» جديد يتحدّث بموجبه عن أن لحلم الوحدة الوطنية بين الإسلاميين والحداثيين في تونس «سوابق في تاريخ شعبنا النضالي، من ذلك ذكرى مؤتمر ليلة القدر في أربعينيات القرن المنصرم؛ ليلة تسامت همم شعبنا ممثلة في نخبتها على اختلاف توجهاتها الحداثية والزيتونية؛ إذ أجمعت على مواجهة المستعمر سبيلًا لانتزاع استقلالها وكان لها ذلك خلال عقد واحد»[24].

---

(20) نص أبي يعرب المرزوقي الذي أحلنا عليه في الهامش السابق ظهر بتاريخ 25/ 10/ 2013، أما نص راشد الغنوشي الذي نحيل عليه في الهامش اللاحق فظهر في 15/ 10/ 2013.

(21) راشد الغنوشي، «الوفاق هو الانتصار الحقيقي للثورة،» الجزيرة.نت، 15/ 10/ 2013، على الرابط: <http://bit.ly/1d6Hlx6>.

(22) المصدر نفسه.

(23) الغنوشي، «الوفاق هو الانتصار».

(24) المصدر نفسه. و«مؤتمر ليلة القدر» الذي يشير إليه الغنوشي عقد في تونس في آب/ أغسطس 1946، وضمّ قوى محافظة (الحزب الدستوري القديم والزيتونيون) وقوى حداثية =

ظهر التباين، إذا لم نقل التناقض، بين الموقف السياسي العملي النافذ لحركة النهضة والموقف الأيديولوجي الإسلامي في أكثر من مرة، في المسار الصعب الذي كانت تُصنع فيه الحلول الوفاقية تحت مظلة الحوار الوطني. فلم يتخلّ الموقف السياسي الرسمي لحركة النهضة نهائيًا عن مشروع «تحصين الثورة» (إقصاء «رموز النظام القديم» من العمل السياسي) ولم يغيّر من موقفه العدائي تجاه حركة نداء تونس وتجاه الجبهة الشعبية فحسب، بل قبل أيضًا بما يطعن فكرة الهوية أو فكرة «الأسلمة» في الصميم. يكفي أن نذكر، في هذا السياق، ما عُرف في تونس بـ«أزمة الفصل السادس» من الدستور الذي نصّ على حريتي المعتقد والضمير ومنع دعوات التكفير بما يعزز مبدأ الرابطة المواطنية الذي نصّ عليه الفصل الثاني، مع نصّ الفصل الأول على الإسلام باعتباره دين تونس أو دين الدولة التونسية (الفاصل قابل للتأويلين). وبعد جدل صاخب، صوّتت أغلبية نوّاب حركة النهضة، في الأخير، لفائدة ذاك الفصل السادس الذي اعتبره أنصارهم «يغتصب إرادة الشعب التونسي المسلم ويمسّ من المقدسات»[25]، كما اعتبره أساتذة العلوم الشرعية يتعارض «مع واجب الدولة ومؤسساتها الدينية الرسمية في تحجير المجاهرة بالكفر بما يتنافى مع الأخلاق الإسلامية العامة وما ينشأ عنه من استفزاز لمشاعر المسلمين واعتداء على المقدّسات»[26].

كان توالي مثل هذه «التنازلات المؤلمة»، كما بات يسمّيها قادة حركة النهضة، يساهم، بشكل واضح، في التخفيف من حدّة التناقضات الهوياتية التي بلغت ذروتها في المشهد الانتقالي التونسي مع اعتصام الرحيل في آب/ أغسطس 2013، حيث أضعفت هذه «التنازلات» حجج المحرضّين على حركة النهضة،

= (الحزب الدستوري الجديد والاتحاد العام التونسي للشغل...) صممت جميعها على مطلب الاستقلال من الاستعمار الفرنسي. ويمثّل استدعاء هذا الحدث تغيّرًا ملحوظًا في خطاب الغنوشي الذي طالما كان يستحضر، في كتاباته الأيديولوجية، فصول الصراع بين الزيتونيين والحداثيين، انظر مثلًا: راشد الغنوشي، من تجربة الحركة الإسلامية في تونس (تونس: دار المجتهد، 2011)، المقدمة.

(25) «منظمو اعتصام دعم الشرعية يهددون: إما التراجع عن حرية الضمير وإما التصعيد،» المغرب (تونس)، 22/ 1/ 2014.

(26) «أساتذة الزيتونة يحتجون على الفصل 6،» المغرب (تونس)، 22/ 1/ 2014.

وعلى الإسلاميين بصورة عامة، كما أضعفت المستندات العيّنية الملموسة لمنطق التقسيم الهوياتي إلى «نحن» و«هم»، ودفعت إلى تسويد متخيّل أن الخلافات بين حركة النهضة وحلفائها من جهة وباقي الأطراف السياسية من جهة أخرى إنما هي من جنس الخلافات القابلة للتسوية بين المختلفين داخل الـ «نحن» التي هي الوطنية التونسية الجامعة. وانعكس هذا الأمر سياسيًا في سحب البساط من تحت أقدام من أرادوا المضي قدمًا في «ثورة ثانية» على طريقة ما حدث في مصر، الأمر الذي ظهر جليًا في الإخفاق الذريع الذي مُنيت به حملة «إرحل» التي اندفعت إليها فصائل اليسار الراديكالي من جبهة الإنقاذ التونسية، ورفضها بوضوح تامّ الباجي قايد السبسي زعيم حركة نداء تونس، من منطلق المحافظة على هيبة الدولة[27].

لا شكّ في أن منطق البراغماتية السياسية يفسّر، إلى حدّ ما، ما أقدمت عليه حركة النهضة، في المرحلة الأخيرة من المسار الانتقالي التونسي، من تعطيلٍ سياسي شبه كلّي للمتخيّلات الأيديولوجية التي استبدت بالإسلاميين وتحكّمت في خيارتهم السياسية والاجتماعية العملية خلال المراحل الانتقالية التي شهدتها بلدان الثورات العربية، على نحو ما بيّنا في متن الكتاب. ولا شكّ أيضًا في أن مجريات المسارات الانتقالية الأخرى، ولا سيما مجريات المسار المصري بعد الحدث الانقلابي، ساهمت بشكل واضح في دفع حركة النهضة إلى هذا الطريق «التنازلي»، وفي دفع قواعد هذه الحركة وأنصارها من «المجتمع المدني» الإسلامي إلى القبول بهذه «التنازلات»، وإن على مضض. كما لا شكّ كذلك في أن الإسلاميين في تونس، أو جزءًا منهم على الأقل، خضعوا لهذا القبول بغاية «الحفاظ على الوجود»، بعدما باتت مجريات الحوادث في بلدان الثورات العربية تؤكد لهم، يومًا بعد آخر، أن زمن «التمكين الإلهي» لم يحن، وأن العودة إلى زمن «المحنة» ممكن بعد الوجه الاستبدادي الاستئصالي البشع الذي أبانته سلطة الانقلاب في مصر. من جهة أخرى، لا يجوز إغفال الاختلافات بين طبيعة المؤسسة العسكرية التونسية وطبيعة المؤسسة العسكرية المصرية؛ ذلك أن هذه

(27) انظر مثلًا: «السبسي يؤكد أنه ضد حملة إرحل،» باب نات، 28/ 8/ 2013، على الرابط: <http://www.babnet.net/rttdetail-70525.asp>.

الاختلافات، كما أبرز ذلك التحليل المستلهم لأنموذج التفسير المؤسسي[28]، تشكّل عاملًا من العوامل التي ساهمت في أن يتجنّب المسار التونسي السيناريو المصري المنقلب على التحوّل الديمقراطي في الأصل.

بيد أن هذه العوامل السياسية والمؤسساتية لا تفسّر وحدها هذا الذي بات يُعرف اليوم بـ«الاستثناء التونسي»؛ ذلك أن معطيات موضوعية تفرض على الباحث أن يولّي وجهه شطر جنس آخر من العوامل التي أدت دورًا حاسمًا، لا في تجنيب تونس التناقضات والصراعات المجتمعية والسياسية التي عصفت بباقي بلدان الثورات العربية فحسب، بل في تجنيبها أيضًا وصول هذه التناقضات والصراعات إلى الدرجة التي ينقلب معها مسار التحوّل الديمقراطي إلى الفوضى العارمة أو إلى عودة الاستبداد[29]. تتصل هذه العوامل بالحواضن المجتمعية الموضوعية التي تتوافر معها ما سميناها سابقًا «شروط القابلية لتطبيق الديمقراطية»[30]. ومن الطبيعي أن هذا الحيّز الختامي من هذا الكتاب يضيق عن تحليل العوامل الموضوعية التي تميّز بنية المجتمع التونسي الراهن، التي أدت

---

(28) سبق أن بيّنا في مقدمة هذا الكتاب أن القوة التفسيرية لـ«التحليل المؤسسي» تكمن في قدرته على استيعاب جوانب من مآلات المسارين الانتقاليين المصري والتونسي، وذلك من منطلق أن الصراع الذي أجهض التجربة الديمقراطية في المسار المصري يمكن أن يأخذ عنوانًا مؤسسيًا؛ أي عنوان الصراع بين مؤسسة العسكر القديمة والمؤسسات الديمقراطية الوليدة، وتتقوى مشروعية هذه التفسير المؤسسي بالنظر إلى معطيات المسار التونسي؛ إذ اقترن صمود المؤسسات الديمقراطية الوليدة بغياب إرث تاريخي يتعلّق بتدخّل المؤسسة العسكرية في السياسة.

(29) لم تختف التناقضات المجتمعية ذات الطابع الهوياتي في تونس، وعادت بوضوح بين الفينة والأخرى، وفي محطّات مخصوصة، مثل المحطّات الانتخابية، ولا سيما في الدور الثاني من الانتخابات الرئاسية حين اصطفّ الإسلاميون خلف المرشح منصف المرزوقي واصطفّ «العلمانيون» خلف الباجي قايد السبسي. كما تظهر هذه التناقضات من جديد على خلفية معارضة الجبهة الشعبية وشق واسع من حركة نداء تونس لمشاركة حركة النهضة في الحكومة الجديدة، بدعوى «الاختلاف الجوهري» في «المشروع المجتمعي».

(30) سهيل الحبيّب، «مشروع عزمي بشارة في التحوّل الديمقراطي عربيًا: دراسة مقارنة في زمن البحث عن شروط القابلية لتطبيق الديمقراطية،» تبيّن للدراسات الفكرية والثقافية، السنة 1، العدد 3 (شتاء 2013)؛ وأعيد نشره في: سهيل الحبيّب، المفاهيم الأيديولوجية في مجرى حراك الثورات العربية: مقدمات في استئناف المشروع النقدي للأيديولوجيا العربية المعاصرة (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2014).

دورًا حاسمًا في صنع هذا الاستثناء التونسي ضمن سياق المراحل الانتقالية التي شهدتها بلدان الثورات العربية. لكن هذا لا يمنعنا من الحديث عن المعطيات والعوامل المجتمعية التي بات إدراكها ممكنًا بصورة حسّية ومباشرة في المشهد التونسي الراهن.

أول هذه العوامل يتعلّق بأن درجة نفاذ الانقسامات والصراعات ذات الخلفية السياسية الهوياتية كانت، في بنية المجتمع التونسي، أقل من نفاذها في بنى باقي مجتمعات بلدان الثورات العربية. ونعني بدرجة نفاذ هذه الانقسامات والصراعات، بالتحديد، مدى انخراط الناس بشكل أوسع فيها. في هذا السياق، تفيد المعطيات العينية المباشرة أن على الرغم من مستوى الاحتقان الذي وصلت إليه العلاقات بين الأطراف السياسية في تونس، وعلى الرغم من حدوث أعمال عنف في مواجهات متفرقة بين إسلاميين وعلمانيين، فإن الأمر لم يتطوّر إلى مستوى التصدّعات المجتمعية والمواجهات الأهلية المباشرة والعنيفة في الشوارع على شاكلة ما حدث في مصر. وأبدى المجتمع التونسي درجة عالية نسبيًا، على الأقل مقارنة بمجتمعات بلدان الثورات العربية الأخرى، من الوعي المضادّ للانقسام المجتمعي والعنف الأهلي. ويكفي أن نذكّر، في هذا السياق، بالهبتين الشعبيتين الكبريين اللتين أعقبتا اغتيال شكري بلعيد (زعيم حزب الوطنيين الديمقراطيين الموحّد) في شباط/ فبراير 2013 ومحمد البراهمي (زعيم التيار الشعبي) في تموز/ يوليو 2013، وترجمت هاتان الهبتان عمق رفض المجتمع التونسي ظاهرة الاغتيال السياسي التي بقيت محدودة فيه.

لعلّ السؤال الذي يفرض نفسه في هذا السياق هو إلى أي حدّ يرتبط هذا «الاستثناء المجتمعي التونسي» بخيارات دولة الاستقلال في تونس وخيارات الزعيم الحبيب بورقيبة؟ ولا سيما تلك الخيارات «الهوياتية» التي أفضت إلى «تفوّق الشعور بالانتماء القطري التونسي على حساب كل الولاءات الأخرى مثل القبلية والجهوية والطبقية والعروبية والأممية الإسلامية أو الشيوعية. لقد ركزت الدولة، وخاصة بورقيبة، على مقولة الوحدة القومية، وأصبحت هذه المقولة تردد

ليلًا نهارًا وفي كل مكان»[31]. وفي حقيقة الأمر لم يجمع المؤرخون، قبل ثورة 14 يناير 2011، على أنّ مقصد هذه السياسات «القومية» ونتائجها إنما هي بناء الوحدة المجتمعية لدولة/ أمة على النمط الحديث، فبعضهم رأى أنّ «هاجس الوحدة القومية والاجتماعية لم يؤدِ إلى زيادة الوحدة بقدر ما زاد في حدة الطابع التسلطي للدولة على المجتمع»[32].

أما ثاني العوامل المجتمعية التي كانت حاسمة في حدوث هذا الاستثناء التونسي، وباتت مدرَكة إدراكًا مباشرًا، فيتصل بالدور الذي قامت به منظمات المجتمع المدني أو ما يُعرف بالرباعي الراعي للحوار الوطني المتكوّن من الاتحاد العام التونسي للشغل والاتحاد التونسي للصناعة والتجارة والرابطة التونسية للدفاع عن حقوق الإنسان ونقابة المحامين. فهذا الرباعي شكّل استثناءً من جهة البنى المؤسساتية الفاعلة في المسارات الانتقالية التي عرفتها بلدان الثورات العربية، فدوره الإيجابي المساهم في بناء الوفاق الوطني والمحافظة على المسار الديمقراطي، لا يقاس نسبةً إلى الدور السلبي الانقلابي الذي قامت به المؤسسة العسكرية في المسار المصري فحسب، بل يقاس كذلك نسبةً إلى الدور الذي أدته المؤسسة الدينية التقليدية، مثل مؤسسة الأزهر، في مباركة الانقلاب، وإلى الدور المدمّر للدولة وللوحدة الوطنية الذي أدته البنى القبلية والمذهبية الدينية في كلٍ من ليبيا واليمن.

لا شكّ في أن الدور الذي نهض به الرباعي الراعي للحوار الوطني في تونس يشير إلى عامل مؤسساتي، بل يمكن الحديث حتى عن «إرث مؤسساتي» - بلغة أنموذج التحليل المؤسسي - تفرّد به المسار الانتقالي التونسي عن غيره من المسارات الانتقالية العربية. بيد أن توصيف هذا «الإرث المؤسساتي» التونسي وتحليل دوره متعذّران ضمن منطق الثنائية التقابلية بين مؤسسات النظام السياسي

(31) الهادي التيمومي، تونس 1956-1987، ط 2 (تونس: دار محمد علي الحامي، 2008)، ص 112.

(32) عدنان المنصر، دولة بورقيبة: فصول في الأيديولوجيا والممارسة، 1956-1970 (سوسة: كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2004)، ص 108.

القديم (الاستبدادي) والنظام السياسي الجديد (الديمقراطي)، وهي الثنائية التي اعتمدها التحليل المؤسسي الذي اتخذنا منه مدخلًا نقديًا في مقدمة هذا الكتاب. فنحن هنا تجاه مؤسسات تتعلّق ببنية المجتمع أكثر من تعلّقها ببنية النظام السياسي، فهي من جنس البنى الحديثة أو المجتمع المدني بمفهومه الحديث، لأنها تعبّر عن تصنيفات وقوى اجتماعية (العمّال وأصحاب الأعمال والمحامون) ونشاط مدني (الدفاع عن حقوق الإنسان) هي من متعلّقات بنية مجتمع الدولة الوطنية الحديثة التي ساهم في تأسيسها النظام السياسي الاستبدادي المسقط مساهمة كبيرة. وكان الإسلاميون التونسيون، تاريخيًا، يعتبرون هذه المنظمات المدنية الحديثة حليفًا للنظام العلماني في معركته ضد الهوية العربية الإسلامية لتونس[33].

إن تفسير جانب من الاستثناء التونسي بـ «الإرث المؤسسي»، في هذا المعنى المخصوص، يعضد، في تقديرنا، التحليلات الأيديولوجية التي تضمّنها متن هذا الكتاب؛ فهو يؤكد أن العناصر الحاسمة في حدوث الاستثناء التونسي تمثّل نقضًا صريحًا لمفترضات الديمقراطية الوفاقية ومتخيّلاتها التي أسّست لها الأيديولوجيا العربية المعاصرة في العقود الماضية، أو لنقل، بصيغة أكثر دقة، إن هذه العناصر تنقض، بشكلٍ واضحٍ، مفترضات الإسلاميين ومتخيّلاتهم التي أتاحتها وشرّعت لها بنية هذه الديمقراطية الوفاقية العربية. فالوحدة المجتمعية كانت أكثر تماسكًا والنزعات الانقسامية الصراعية كانت أقل حدةً في سياقٍ بلغت فيه صيرورة بناء الدولة الحديثة أشواطًا متقدّمة. وأدت المؤسسات الدور الحاسم في المحافظة على المسار الديمقراطي، فهي تمثّل البنى المجتمعية المدنية الحديثة، لا البنى الهوياتية التقليدية التي راهن عليها الإسلاميون.

---

(33) كان الإسلاميون التونسيون ينظرون، تاريخيًا، إلى الاتحاد العام التونسي للشغل والاتحاد التونسي للصناعة والتجارة باعتبارهما حليفين للدولة الحديثة في هجومها على الهوية الإسلامية والبنى التقليدية. انظر في هذا الصدد مثلًا: لطفي زيتون، «هل تتصالح الجمهورية التونسية مع الإسلام،» الجزيرة.نت، 19/ 5/ 2009، على الرابط: <http://bit.ly/1KvJi0Z>، وكما هو واضح فهذا النص منشور قبل الثورة. ويفسّر هذا الموقف التاريخي، في تقديرنا، على الأقل، جانبًا من جوانب الحملة العدائية التي تعرّض لها الاتحاد العام التونسي للشغل من جماعات ومنظمات «المجتمع المدني» الإسلامي، ولا سيما زمن «التمكين» (الفترة الأولى من حكم الترويكا).

على هذا الأساس نقدّر أن الاستثناء التونسي في المسارات الانتقالية التي شهدتها بلدان الثورات العربية لا يعزّز دعائم المنوال التحليلي الذي اعتمدناه في هذا الكتاب والتحليلات التي تضمّنها متنه فحسب، بل يمثّل كذلك علامةً من العلامات الدالّة على إخفاق الأيديولوجيا العربية المعاصرة وحلول زمن أفولها؛ ذلك أن العوامل السياسية والمجتمعية والمؤسساتية المخصوصة التي مكّنت من إنقاذ المسار التونسي من المصير الانقلابي الاستبدادي ومن المصير الفوضوي إنما تقوم شاهدًا على أن الوفاق السياسي والمجتمعي الضروري من أجل إنجاح التحوّل إلى الديمقراطية إنما هو غير الديمقراطية الوفاقية التي أسست لها الأيديولوجيا العربية المعاصرة في العقود الماضية.

ثالثًا: من الديمقراطية الوفاقية إلى بديل الوفاق على التحوّل الديمقراطي أو منطق المسألة العربية باعتباره أرضية لهذا البديل

لم يكن في إمكان هذه الديمقراطية العربية أن تكون، بحقّ، وفاقية بين القوى السياسية والمجتمعية والثقافية المختلفة في بلدان الثورات العربية، إلا في حدود المستوى الهدمي (الصراع المادي مع الأنظمة المستبدّة)، كما رأينا في الفصل الثالث. أما في المستوى البنائي فلم تفرز، عمليًا، غير النقيض تمامًا؛ أي الانقسامات والصراعات السياسية والمجتمعية المدمّرة.

أراد روّاد الخطاب الوفاقي العربي، كما رأينا في الباب الأول، أن تكون «ديمقراطيتهم» وفاقية من حيث إنها «لاأسسية»، أي تجرّد «جوهر» الديمقراطية الذي هو آلية أو منهج حكم عمّا هو «هامشي» فيها أي الصيرورة المجتمعية والثقافية التي يجب أن تصاحب عملية الانتقال إلى الحكم الديمقراطي. غير أن مفارقة هذه الديمقراطية العربية تكمن في أن طابعها «اللاأسسي» هو الذي جعل منها، فعليًا وعمليًا، ديمقراطية «صراعية» في حين كان يُتخيّل أنه أساس الوفاقية فعليًا؛ ذلك أن حصر هذه الديمقراطية العربية في مجرّد آليات أو منهج حكم لم يكن أكثر من شعار نظري، لأن الإسلاميين من روّاد الخطاب الوفاقي العربي،

خصوصًا، صيّروها فعليًا مقترنة اقترانًا حتميًا بالصيرورة السياسية التي تفضي بهم إلى الحكم، وبالصيرورة المجتمعية التي تنقض وضع الدولة/ الأمة الحديث وتستعيد الوضع الهوياتي الماضوي القائم على تعدّدية البنى الدينية والمذهبية. وجعل هذا الأمر تطبيق هذه الديمقراطية يفضي إلى الأوضاع الصراعية التي عرفتها المراحل الانتقالية لبلدان الثورات العربية.

تقوم المآلات التي انتهت إليها هذه المراحل الانتقالية شواهد على إخفاق مفهوم الديمقراطية العربية الوفاقية، ومن ثمّ إخفاق منطق الأيديولوجيا العربية المعاصرة الذي أفرز هذا المفهوم. وحتى الاستثناء التونسي القائم، إلى حدّ اللحظة، لا يمثّل تنسيبًا لهذا الإخفاق، بقدر ما يمثّل تأكيده، باعتبار أن العوامل والمعطيات التي صنعت التوافق الديمقراطي في المسار الانتقالي التونسي إنما هي من جنس غير جنس مفترضات الديمقراطية الوفاقية العربية ومتخيّلاتها. من هنا، فإن واقع الاستثناء التونسي، من حيث كونه تجربة عملية ماثلة عيانيًا، يفنّد في الصميم مقولة «الاستثناء العربي» من حيث كونها افتراضًا نظريًا يعتبر أن العجز عن التحوّل إلى الديمقراطية إنما هو قدر ملازم للمجتمعات العربية. فالتجربة التونسية بيّنت بالملموس أن العوامل المسبِّبة لانعدام الوفاق وسيادة الصراع في المسارات الانتقالية التي شهدتها بلدان الثورات العربية، وأساسًا العوامل الأيديولوجية التي اشتغلنا عليها في هذا الكتاب، إنما هي عوامل تاريخية قابلة لأن تُتجاوز متى تُثبت التجربة العملية ويكشف التحليل الموضوعي أنّ نتائجها المشهودة تفارق الأهداف المنشودة.

إن تجاوز مفهوم الديمقراطية الوفاقية العربية لا يعني تجاوز مطلب الوفاق أو التوافق على الديمقراطية بين أوسع القوى السياسية والاجتماعية والثقافية الفاعلة في البلدان العربية؛ فمن دون تحقّق هذا المطلب يستحيل نجاح أي مسار انتقالي ديمقراطي في هذه البلدان. إن تجاوز هذا المفهوم يعني، في تقديرنا، البحث عن تأسيسٍ لهذا المطلب في أفقٍ فكري ونظري بديلٍ غير ذاك الذي نحته السياق الوفاقي الأيديولوجي العربي المعاصر في العقود الماضية. ونعتقد أن معالم أساسية من هذا الأفق البديل كامنة ضمن نسق المشروع الذي قدّم معالمه

قبل أعوام قليلة المفكّر العربي عزمي بشارة في كتابه في المسألة العربية: مقدمة لبيان ديمقراطي عربي، وهو النسق الذي يقدّم صيرورة الانتقال الديمقراطي عربيًا باعتبارها كلًا يجمع، في بنية متماسكة عضويًا، تطبيق الآلية الديمقراطية مع تدعيم أركان الدولة السيادية الحديثة وصناعة الهويات الوطنية الحديثة البانية للأمم المواطنية/ المجتمعات المدنية في الأقطار العربية وتدعيم القومية العربية باعتبارها هوية حداثية ثقافية جامعة تساهم في تثبيت وحدة المجتمعات الوطنية القطرية وتسعى إلى بناء الأمة المواطنية العربية الواحدة[34].

ليست غايتنا هنا أن نؤكد من جديد أن منطق الديمقراطية باعتبارها حلًا للمسألة العربية، كما صاغه بشارة، يقابل تمامًا منطق الديمقراطية «اللاأسسية» الذي هيمن على الخطاب الوفاقي الأيديولوجي العربي المعاصر[35]، بل إن غايتنا هنا، على وجه التدقيق، أن نبرز أن منطق «المسألة العربية» يتوفّر، في تقديرنا، على ما يؤسس لما يمكن تسميته بـ «بديل الوفاق على التحوّل الديمقراطي»، وهو بديل من الديمقراطية الوفاقية العربية يجب أن تلتقي حوله النخب المختلفة في البلدان العربية، إذا أرادت الاستفادة من الحقائق التي أبرزتها المراحل الانتقالية في بلدان الثورات العربية، وأهمّها حقائق الاستثناء التونسي. فليس صدفة أن في الوقت الذي كان فيه منطق الوفاقية العربية يبيح للإسلاميين، قبل الثورة، القول إن اليمن أقرب من تونس إلى الديمقراطية، كان منطق «المسألة العربية» يقدّم تونس باعتبارها حالة عربية تتوافر فيها الظروف والشروط التاريخية للانتقال الديمقراطي[36]. وليس اعتباطًا كذلك أنه في الوقت الذي تنبأ فيه راشد الغنوشي، بعد الثورة، أن المرحلة الانتقالية في ليبيا ستكون أيسر من المرحلة الانتقالية في تونس[37]، كان عزمي

---

(34) انظر تفصيل ذلك في: الحبيّب، «مشروع عزمي بشارة».

(35) أكدنا هذا الأمر حتى قبل الثورات العربية. انظر: المصدر نفسه، وسهيل الحبيّب، «تباين استراتيجيات التأسيس للديمقراطية وتباين مضامينها في الفكر العربي الراهن،» المستقبل العربي، السنة 33، العدد 373 (آذار/ مارس 2010).

(36) عزمي بشارة، في المسألة العربية: مقدمة لبيان ديمقراطي عربي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2007)، ص 222.

(37) عن مقارنات راشد الغنوشي بين تونس واليمن (قبل الثورة) وتونس وليبيا (بعد الثورة)، انظر الفصل السادس من هذا الكتاب.

بشارة يؤكد أن «المجتمع التونسي جاهز للتحوّل الديمقراطي، حتى بموجب نظريات الحداثة»[38]، وأن تونس «قد تغدو دولة المواطنين العربية الأولى»[39]، وأن «العقد القادم هو عقد التوْنسة ... توْنسة العرب»[40].

سبق لنا أن حلّلنا، بتوسّع[41]، خلفيات هذا التعارض في التقديرات و«التنبؤات» من حيث كونه تعارضًا في مستوى تصوّر السياق المجتمعي الملائم لتطبيق الديمقراطية باعتبارها آليات تضمن الحريات والتعددية والانتخابات الحرّة النزيهة ...إلخ. فبشارة يقرن الديمقراطية بصيرورة الدولة الوطنية الحديثة المبنية على العلاقات المواطنية والتعددية السياسية البرامجية والمجتمع المدني الحديث الذي ينمو بالتوازي مع نمو الدولة وارتفاع نسب المتعلّمين واتساع الطبقة الوسطى ...إلخ. وحقّقت تونس جزءًا من هذه الصيرورة بفعل عوامل مختلفة تأتي في طليعتها، من حيث الأهمية، خيارات النخب التي حكمت بعد الاستقلال بقيادة الحبيب بورقيبة. أما الوفاقيون الإسلاميون فيربطون الديمقراطية بالسياق المجتمعي الذي يتّسم بضعف الدولة مقابل قوة الهوية الدينية (الرابطة الإسلامية) وتعدّدية البنى القبلية والمذهبية الدينية والمجتمع المدني الإسلامي الذي يكاد يلغي الدولة، وهو السياق الذي ما زال غالبًا على وضعيْ اليمن وليبيا.

لا نهدف، من وراء إعادة التذكير بهذه المعطيات، إلى الاكتفاء بالاستنتاج البديهي الذي مؤداه أن مآلات المراحل الانتقالية العربية تؤكد أن تقديرات بشارة صحّت، وأن تقديرات الإسلاميين سقطت في الماء؛ ذلك أن الشروط المجتمعية الموضوعية للتحوّل الديمقراطي تطابق ما يفيده منطق «المسألة العربية» وتعارض منطق الديمقراطية الوفاقية العربية، أو لنقل على وجه الدقّة، تعارض المنطق الذي وجد الإسلاميون إمكانًا لتوطينه في بنية هذه الديمقراطية. لو اكتفينا بهذا المستوى من الاستنتاج لبدت المسألة محض معرفية، والحال

(38) عزمي بشارة، الثورة التونسية المجيدة: بنية ثورة وصيرورتها من خلال يومياتها (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012)، ص 34-35.

(39) المصدر نفسه، ص 47.

(40) المصدر نفسه، ص 52.

(41) انظر تفصيل ذلك ضمن: الحبيّب، «مشروع عزمي بشارة».

أنها، على الرغم من هذا البعد المعرفي الكامن فيها، مسألة أيديولوجية بامتياز. بمعنى آخر، صحيحٌ أن المسألة تتعلق بالشروط والعوامل الموضوعية الملائمة للتحوّل الديمقراطي، لكن ليس باعتبار هذه الشروط والعوامل مدارات للاستنباط المعرفي والتحليل العلمي والتحقّق التجريبي فحسب، بل باعتبارها كذلك مدارات للتخيّل الأيديولوجي الذي ينعكس، بشكل أو آخر، على الخيارات والممارسات السياسية العملية.

لا ننكر أن سيرورة إنقاذ المسار التونسي من السيناريو الانقلابي ومن سيناريو الفوضى والاقتتال الأهلي تبيّن إلى أي حدٍّ كان حاسمًا الدور الذي أداه، في هذا الصدد، الجزء المتحقّق في هذا البلد من صيرورة بناء الدولة الوطنية الحديثة والعلاقات المواطنية والمجتمع المدني الحديث، باعتبار أن التماسك النسبي للرابطة الوطنية حال دون تحوّل الصراعات الهوياتية إلى شروخ مجتمعية عميقة، وباعتبار أن التوفيق بين الفرقاء السياسيين كان بإشراف منظمات وطنية مدنية حديثة. غير أن هذا الأمر لا يعني مطلقًا أن الحاسم في إجهاض مسار الانتقال الديمقراطي في بلدان الثورات العربية الأخرى هو تخلّفها في صيرورة بناء الدولة والهوية الوطنية الحديثة والعلاقات المواطنية والمجتمع المدني، إنما الحاسم، في تقديرنا، هو أن الأيديولوجيا العربية المعاصرة لم تكن تتيح، عبر مفهومها في الديمقراطية الوفاقية، للنخب الفاعلة في المسارات الانتقالية العربية أن تتخيّل هذه الصيرورة باعتبارها جزءًا لا يتجزأ من التحوّل الديمقراطي المنشود، بل الأخطر من هذا أنها كانت تتيح للإسلاميين أن يتخيّلوا هذا التحوّل، تحت ضغط متخيّل الهوية عندهم، باعتباره مسارًا يعاكس تمامًا هذه الصيرورة.

إن من طبيعة المتخيّلات الأيديولوجية أنها يمكن أن تسبق الواقع الماثل عيانيًا، ومن ثمّ يمكن أن تساهم في صنعه. وهذا هو المعنى التاريخاني لمفهوم الأيديولوجيا؛ أي معنى «نظرية مستعارة لم تتجسّد بعد كليًا في المجتمع الذي استعارها، لكنها تتغلغل فيه كل يوم أكثر فأكثر. بعبارة أدق إنها تلعب

دور الأنموذج الذهني الذي يسهّل عملية التجسيد هذه»[42]. وأوضحت هذه الحقيقة، كأظهر ما يكون، الثورات والانتفاضات والحراكات الجماهيرية العربية التي اندلعت في مطلع العقد الثاني من القرن الحادي العشرين، حيث خرجت آلاف الجماهير العربية تطالب، بكل وضوحٍ، بالديمقراطية والحريات وحقوق الإنسان والمواطنة، حتى في سياقات مجتمعية أبعد ما تكون عن الشروط الموضوعية التي يتّسع فيها الطلب الحقوقي والديمقراطي، وفق نظريات الحداثة. بيد أن الإشكال كان كامنًا في أن النخب التي تكفّلت بتجسيد الشعارات الديمقراطية والحقوقية والمواطنية على أرض الواقع لم تكن قادرة على أن تتخيّل أيديولوجيًا أن التوافق ضروري من أجل هذا التجسيد إلا في نطاقٍ لا يتعدّى الإجماع على الآليات الدستورية والتشريعية التي تضمن الحريات والانتخابات النزيهة التي تمكّن الأغلبية الفائزة من الحكم. من هنا، فبقدر ما نجحت الخيارات السياسية والممارسات السياسية لهذه النخب في هذه المهمة السهلة، أي تركيز الآليات الديمقراطية، فإنها أخفقت في التأسيس أو حتى التركيم، بصورة موازية، لما تستدعيه هذه الآليات من وعي جمعي بقيم المواطنة وشرعية الدولة باعتبارها عنوانًا لوحدة الجماعة الوطنية التي تتحقق في نطاقها، ومن أجلها، التعدّدية السياسية والمدنية. بل العكس هو الصحيح؛ إذ «نجحت» هذه الخيارات السياسية والممارسات السياسية في تأجيج النعرات الطائفية والهوياتية الصراعية المدمّرة، على نحو ما رأينا في متن الكتاب.

لم يكن في إمكان الديمقراطية التي نحتها الخطاب الوفاقي العربي المعاصر أن تكون إطارًا أيديولوجيًا لتأسيس توافقٍ بين القوى السياسية والاجتماعية العربية المختلفة في شأن شرعية الدولة البانية للهوية الوطنية الحديثة التي تقوم على العلاقات المواطنية (عضوية الأفراد في الدولة). ويعود ذلك إلى أسباب هيكلية تتعلّق ببنية هذه الديمقراطية ذاتها التي أرادت لنفسها أن تكون وفاقية بين «تيارات الأمة» من حيث كونها «لاأسسية»، أي «تتبرأ» من هذه التحوّلات

(42) عبد الله العروي، الأيديولوجيا العربية المعاصرة (بيروت: المركز الثقافي العربي، 1995)، ص 29.

المجتمعية «العلمانية» التي تصادم «هوية الأمة» وتغري الإسلاميين بأنها يمكن أن تكون طريقهم إلى «التمكين» السياسي و«أسلمة» المجتمع. على هذا الأساس، نقدّر أن المنطق الوفاقي الذي خرج من أحشاء الأيديولوجيا العربية المعاصرة في العقود الماضية لا يستطيع صنع أي تطوّر يمكن أن يعرفه، في الأعوام المقبلة، التفكير الديمقراطي العربي الذي يستلهم الحقائق التي أفرزتها المراحل الانتقالية العربية وتتأسس معه متخيّلات وفاقية ديمقراطية عربية جديدة توافق سيرورة بناء الدول المواطنية الديمقراطية في الوطن العربي. إن مشروع المفكّر العربي عزمي بشارة يشكّل، في منظورنا، الإطار الموضوعي الذي يوفّر أرضية لتطوّرات كهذه[43].

(43) لا شكّ في أن إمكان أن يؤدي مشروع عزمي بشارة مثل هذا الدور الإطاري سيتعزز مع كتابه الجديد عن الدين والعلمانية الذي صدر منه جزآن، انظر: عزمي بشارة، الدين والعلمانية في سياق تاريخي، 2 ج (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013؛ 2015)، ج 1: الدين والتدين (ط 1: 2013)؛ ج 2 في 2 مج: مج 1: العلمانية والعلمنة: الصيرورة الفكرية؛ مج 2: العلمانية ونظريات العلمنة (2015).

المراجع

1 - العربية

الكتب

أرندت، حنة. في الثورة. ترجمة عطا عبد الوهاب. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2008.

البدوي، عبد المجيد. مواقف المفكرين العرب من قضايا النهضة في العالم العربي: من مطلع القرن إلى موفى الستينات (بحث في الثوابت والمتغيرات). منوبة: منشورات كلية الآداب، 1996.

بشارة، عزمي. الثورة التونسية المجيدة: بنية ثورة وصيرورتها من خلال يومياتها. بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012.

______. الدين والعلمانية في سياق تاريخي. 2 ج. بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013؛ 2015.

ج 1: الدين والتدين (ط 1: 2013)

ج 2 في 2 مج: مج 1: العلمانية والعلمنة: الصيرورة الفكرية؛ مج 2: العلمانية ونظريات العلمنة (2015).

______. في المسألة العربية: مقدمة لبيان ديمقراطي عربي. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2007.

______. **المجتمع المدني: دراسة نقدية (مع إشارة للمجتمع المدني العربي)**. ط 3. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2008.

البشري، طارق. **نحو تيار أساسي للأمة**. الدوحة: مركز الجزيرة للدراسات، 2008. (سلسلة أوراق الجزيرة؛ 8)

بو نعمان، سلمان. **أسئلة دولة الربيع العربي: نحو نموذج لاستعادة نهضة الأمة**. بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات، 2013. (تساؤلات؛ 2)

تفسير العجز الديمقراطي في الوطن العربي. تحرير إبراهيم البدوي وسمير المقدسي؛ ترجمة حسن عبد الله بدر. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2011. (وقفية جاسم القطامي للديمقراطية وحقوق الإنسان)

تمام، حسام. **الإخوان المسلمون: سنوات ما قبل الثورة**. القاهرة: دار الشروق، 2012.

التميمي، عزام (إعداد وتحرير). **الشرعية السياسية في الإسلام: مصادرها وضوابطها**. لندن: ليبرتي للدفاع عن الحريات في العالم الإسلامي، 1997.

تورين، آلان. **نقد الحداثة ولادة الذات**. ترجمة صياح الجهيم. دمشق: وزارة الثقافة، 1998. (دراسات فكرية)

التيمومي، الهادي. **تونس 1956-1987**. ط 2. تونس: دار محمد علي الحامي، 2008.

الحبيّب، سهيل. **المفاهيم الأيديولوجية في مجرى حراك الثورات العربية: مقدمات في استئناف المشروع النقدي للأيديولوجيا العربية المعاصرة**. بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2014.

حسين، أبو لبابة. **الجذور التاريخية للثورة التونسية**. [د. م.]: دار ياسين للنشر، 2012.

حمادة، أمل. **الخبرة الإيرانية: الانتقال من الثورة إلى الدولة**. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2008.

الخادمي، نور الدين. **انتخابات المجلس التأسيسي فريضة إسلامية وضرورة وطنية**. تونس: [د. ن.]، 2011.

دورتيه، جان فرنسوا. **معجم العلوم الإنسانية**. ترجمة جورج كتورة. أبوظبي: كلمة؛ بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 2009.

الدوري، عبد العزيز [وآخ.]. **نحو مشروع حضاري نهضوي عربي: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية**. بيروت: المركز، 2001.

الرحموني، محمد. **العلمانيون في تونس: صراع الفكر والسياسة**. بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات، 2013. (مراجعات في الفكر العربي المعاصر؛ 2)

سبيلا، محمد. **الأيديولوجيا: نحو نظرة تكاملية**. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1992.

السعيداني، منير. **الرؤية والمدى: حصاد نقدي للبحث في المخيال**. صفاقس: منشورات وحدة بحث في المتخيّل، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2006.

سميث، جيوفري نويل وكينتين هور. **غرامشي: قضايا المجتمع المدني، دفاتر السجن**. ترجمة فاضل جتكر. دمشق: دار كنعان للدراسات والنشر، 1991.

سيف الدولة، عصمت. **نظرية الثورة العربية**. بيروت: شركة المسيرة، 1979. 7 ج.

ج 6: **الطريق إلى الوحدة... إلى الاشتراكية**.

شعبان، أحمد بهاء الدين [وآخ.]. **25 يناير: مباحث وشهادات**. تقديم صقر أبو فخر؛ تحرير عبد القادر ياسين. بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013.

شماخ، عامر. **الإخوان المسلمون وثورة 25 يناير: من معتقل وادي النطرون حتى قصر الإتحادية**. القاهرة: دار التوزيع والنشر، 2013.

صافي، لؤي. **الحرية والمواطنة والإسلام السياسي: التحولات السياسية الكبرى وقضايا النهوض الحضاري**. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2012.

صديقي، العربي. **البحث عن ديمقراطية عربية: الخطاب والخطاب المقابل**. ترجمة محمد الخولي وعمر الأيوبي. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2007.

الصلاحي، فؤاد عبد الجليل [وآخ.]. **الثورة اليمنية: الخلفية والآفاق**. تحرير فؤاد عبد الجليل الصلاحي. بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012.

الصلح، رغيد كاظم [وآخ.]. **حوار من أجل الديمقراطية**. تحرير علي خليفة الكواري. بيروت: دار الطليعة، 1996.

______ [وآخ.]. **نحو كتلة تاريخية ديمقراطية في البلدان العربية**. تنسيق وتحرير علي خليفة الكواري وعبد الفتاح ماضي. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2010.

الطرودي، الهاشمي. **أضواء على اليسار التونسي: حركة آفاق نموذجًا، شهادات وتأملات**. تونس: دار محمد علي للنشر، 2014.

طريقنا إلى الديمقراطية: خلاصة الحوار الوطني بين إسلاميين ويساريين وقوميين وليبراليين. رؤية تونسية مشتركة لأسس الدولة الديمقراطية. تونس: هيئة 18 أكتوبر للحقوق والحريات، 2010.

عبد السلام، رفيق. **تفكيك العلمانية: في الدين والديمقراطية**. تونس: دار المجتهد للنشر والتوزيع، 2011.

عبد الناصر، جمال. **فلسفة الثورة والميثاق**. بيروت: دار الجيل؛ دار المعرفة، 1970.

العروي، عبد الله. **الأيديولوجيا العربية المعاصرة**. بيروت: المركز الثقافي العربي، 1995.

______. مفهوم الأيديولوجيا. ط 5. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1993.

______. مفهوم الدولة. ط 6. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1998.

عفلق، ميشيل. في سبيل البعث. ط 19. بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 1976.

العلبيي، فريد. تونس: الانتفاضة والثورة. تونس: [د. ن.]، 2011.

عمارة، محمد. الإسلام والثورة. ط 3. القاهرة: دار الشروق، 1988.

العيادي، سالم وزهير المدنيني. في الثورة: بيان فلسفي لأجل نخب بديلة. صفاقس: مكتبة علاء الدين، 2011.

الغنوشي، راشد. الحريات العامة في الدولة الإسلامية. تونس: دار المجتهد، 2011.

______. العلمانية وعلاقة الدين بالدولة من منظور حركة النهضة. تونس: مركز دراسات الإسلام والديمقراطية، [د. ت.]. (سلسلة محاضرات مركز «مداد»)

______. مقاربات في العلمانية والمجتمع المدني. تونس: دار المجتهد، 2011.

______. من تجربة الحركة الإسلامية في تونس. تونس: دار المجتهد، 2011.

غوشيه، مارسيل. الدين في الديمقراطية: مسار العلمنة. ترجمة شفيق محسن؛ مراجعة بسام بركة. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2007.

فوران، جون. مستقبل الثورات: إعادة التفكير بالتغيّر الجذري في عصر العولمة. ترجمة تانيا بشارة. بيروت: دار الفارابي، 2007.

قزيها، وليد [وآخ.]. القومية العربية في الفكر والممارسة: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية [من 26 إلى 29 تشرين الثاني 1979 في بيروت]. ط 3. بيروت: المركز، 1984.

قطب، سيد. **معالم في الطريق**. القاهرة: دار الشروق، [د. ت.].

كالتاختشان، سورين. **نظرية الأمة في الماركسية اللينينية**. موسكو: دار التقدم، 1988.

الكواري، علي خليفة وعبد الفتاح ماضي (محرران). **نحو كتلة تاريخية ديمقراطية في البلدان العربية**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2010.

كوش، دنيس. **مفهوم الثقافة في العلوم الإجتماعية**. ترجمة منير السعيداني؛ مراجعة الطاهر لبيب. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2007.

كُون، توماس س. **بنية الثورات العلمية**. ترجمة حيدر حاج إسماعيل. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2007.

لينين: **المختارات في ثلاثة مجلدات**. موسكو: دار التقدم، 1967-1971.

مالكي، أمحمد [وآخ.]. **ثورة تونس: الأسباب والسياقات والتحديات**. بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012.

______ [وآخ.]. **الديمقراطية والتحركات الراهنة للشارع العربي**. تحرير علي خليفة الكواري. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2007. (مشروع دراسات الديمقراطية في البلدان العربية)

______ [وآخ.]. **لماذا انتقل الآخرون إلى الديمقراطية وتأخر العرب؟: دراسة مقارنة لدول عربية مع دول أخرى**. تنسيق وتحرير علي خليفة الكواري وعبد الفتاح ماضي. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2009.

______ [وآخ.]. **المواطنة والديمقراطية في البلدان العربية**. تحرير علي خليفة الكواري. ط 2. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2004.

المديني، توفيق. **تاريخ المعارضة التونسية من النشأة إلى الثورة: الأحزاب القومية واليسارية والإسلامية**. تونس: مسكيلياني للنشر والتوزيع، 2012.

______ [وآخ.]. **الربيع العربي... إلى أين؟: أفق جديد للتغيير الديمقراطي.** تحرير عبد الإله بلقزيز. ط 3 منقحة ومزيدة. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2012. (سلسلة كتب المستقبل العربي؛ 63)

المرزوقي، أبو يعرب. **استئناف العرب لتاريخهم الكوني: ثورة الحرية والكرامة، تونس نموذجًا.** الدوحة؛ بيروت: مركز الجزيرة للدراسات؛ الدار العربية للعلوم ناشرون، 2012.

______ [وآخ.]. **الحوار القومي - الإسلامي: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية بالتعاون مع المعهد السويدي بالإسكندرية.** تحرير عبد الإله بلقزيز. بيروت: المركز، 2008.

المرزوقي، منصف. **من الخراب إلى التأسيس.** تونس: الدار المتوسطية للنشر، 2014. (الأعمال الكاملة لمنصف المرزوقي)

مستقبل الأمة العربية: التحديات... والخيارات: التقرير النهائي لمشروع استشراف مستقبل الوطن العربي. إشراف خير الدين حسيب [وآخ.]. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1988.

المشروع النهضوي العربي. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2010.

المنصر، عدنان. **دولة بورقيبة: فصول في الأيديولوجيا والممارسة، 1956-1970.** سوسة: كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2004.

نصر، مارلين. **التصور القومي العربي في فكر جمال عبد الناصر (1952-1970): (دراسة في علم المفردات والدلالة).** ط 3. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1984.

نظرية الثقافة. ترجمة علي سيد الصاوي؛ مراجعة وتقديم الفاروق زكي يونس. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1997. (عالم المعرفة؛ 223)

الهرماسي، محمد صالح. **عروبة متجذرة ودور متجدد.** تونس: نقوش عربية، 2012.

الهمامي، حمة. **المجتمع التونسي: دراسة اقتصادية اجتماعية**. تونس: صامد للنشر والتوزيع، 1989.

هويدي، فهمي. **المفترون: خطاب التطرّف العلماني في الميزان**. ط 3. القاهرة: دار الشروق، 2005.

وثائق الأحزاب الشيوعية والعمالية في البلدان العربية (1964-1984). دمشق: مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي، [د. ت.].

الدوريات

الاشتراكيون الثوريون (مصر). «الطبقة العاملة والثورة المصرية.» **الثورة الدائمة**: العدد 2، حزيران/ يونيو 2012.

البحيري، نور الدين. «تعالوا إلى كلمة سواء.» **الفجر** (تونس): 12 آب/ أغسطس 2011.

البديل: العددان 4-5، 2013.

بن ساسي، محمد. «الثورة التونسية 17-12-2010/ 14-01-2011 مساءلة المفهوم.» **البديل**: العدد 1، 2012.

«البيان الختامي الصادر عن: المؤتمر القومي - الإسلامي الثامن بيروت، 12-13 جمادى الأولى 1432 هـ الموافق 16-17 نيسان/ أبريل 2011م.» **المستقبل العربي**: السنة 34، العدد 387، أيار/ مايو 2011.

البشري، طارق. «حول الأوضاع الدستورية والسياسية في الوطن العربي.» **المستقبل العربي**: السنة 27، العدد 311، كانون الثاني/ يناير 2005.

التميمي، عبد العزيز. «الإسلاميون والثورة.» **الفجر** (تونس): 10 حزيران/ يونيو 2011.

الحبيّب، سهيل. «تباين استراتيجيات التأسيس للديمقراطية وتباين مضامينها في الفكر العربي الراهن.» **المستقبل العربي**: السنة 33، العدد 373، آذار/ مارس 2010.

______. «الثورة على دولة الاستقلال وماهية التحوّل الديمقراطي في الفكر الأيديولوجي التونسي المعاصر.» **عمران للعلوم الاجتماعية والإنسانية:** السنة 2، العدد 6، خريف 2013.

______. «مشروع عزمي بشارة في التحوّل الديمقراطي عربيًا: دراسة مقارنة في زمن البحث عن شروط القابلية لتطبيق الديمقراطية.» **تبيّن للدراسات الفكرية والثقافية:** السنة 1، العدد 3، شتاء 2013.

حسّان، عبد القوي. «الحركة الإسلامية في اليمن (دراسة في الفكر والممارسة): التجمع اليمني للإصلاح نموذجًا.» **المستقبل العربي:** السنة 37، العدد 427، أيلول/ سبتمبر 2014.

حسيب، خير الدين. «حول الحاجة إلى «كتلة تاريخية» تجمع التيارات الرئيسة للأمة مع إشارة خاصة إلى حالة العراق.» **المستقبل العربي:** السنة 29، العدد 336، شباط/ فبراير 2007.

الحكيمي، سليم. «قراءة في الثورة التونسية: من ضرّاء الاستبداد إلى نعماء الثورة.» **الفجر** (تونس): 6 أيار/ مايو 2011.

حمدان، أسامة [وآخ.]. «حول الحاجة إلى كتلة تاريخية للأمة العربية (حلقة نقاشية).» **المستقبل العربي:** السنة 26، العدد 300، شباط/ فبراير 2004.

الخوني، محسن. «الثورة التونسية بين الأسطورة والعقل.» **البديل:** العدد 1، السداسية الأولى، 2012.

الذوادي، محمود. «المواطنة في ميزان العقل والنقل ونظرية الرموز الثقافية.» **الحياة الثقافية:** العدد 225، تشرين الثاني/ نوفمبر 2011.

الزواري، عبد الله. «وفاق من أجل البناء.» **الفجر** (تونس): 22 تموز/ يوليو 2011.

سعيد، عاطف شحات. «الثورة المصرية في عصر الإخوان.» **الثورة الدائمة:** العدد 3، آذار/ مارس 2013.

شفيق، منير. «حول العلاقة بين التيارين القومي والإسلامي.» **المستقبل العربي**: السنة 36، العدد 417، تشرين الثاني/ نوفمبر 2013.

الصباح الأسبوعي: 31 كانون الثاني/ يناير 2011.

صدّيقي، العربي. «إعادة التفكير في الدمقرطة العربية: انتخابات بدون ديمقراطية.» **المستقبل العربي**: السنة 33، العدد 381، تشرين الثاني/ نوفمبر 2010.

العرفاوي، خميس. «الوطن العربي وتعاقب الثورات.» **البديل**: العدد 1، 2012.

عمروسية، عمار. «من الالتفاف على الثورة إلى تزوير التاريخ.» **صوت الشعب** (تونس): 10 كانون الثاني/ يناير 2013.

العناني، خليل. «جماعة الإخوان المسلمين في مرحلة ما بعد مرسي.» **سياسات عربية**: العدد 4، 11 أيلول/ سبتمبر 2013.

الغنوشي، راشد. «في الذكرى الثلاثين لميلاد الاتجاه الإسلامي: حركة النهضة مشروع يفجّر طاقات الإبداع.» **الفجر** (تونس): 17 حزيران/ يونيو 2011.

الفجر (تونس): 26 آب/ أغسطس 2011.

كشت، محمد. «إلى الذين جمعهم الاستبداد وفرقتهم الحرية.» **الفجر** (تونس): 1 تموز/ يوليو 2011.

الكواري، علي خليفة. «مفهوم الديمقراطية المعاصرة: قراءة أولية في خصائص الديمقراطية.» **المستقبل العربي**: العدد 168، شباط/ فبراير 1993.

______ وعبد الفتاح ماضي. «مفهوم الكتلة التاريخية على قاعدة الديمقراطية.» **المستقبل العربي**: السنة 33، العدد 373، آذار/ مارس 2010.

النجار، عبد المجيد. «ثقافة الديمقراطية.» **الفجر** (تونس): 22 تموز/ يوليو 2011.

______. «الوفاق الوطني.» **الفجر** (تونس): 24 حزيران/ يونيو 2011.

«مقابلة مع د. خير الدين حسيب.» أجرتها ملاك جعفر. **المستقبل العربي**: السنة 36، العدد 417، تشرين الثاني/ نوفمبر 2013.

الوريمي، العجمي. «الحوار الإسلامي العلماني: جدل الدين والدولة.» الموقف (تونس): 1 كانون الثاني/ يناير 2010.

تقارير ودراسات

«الأزمة المصرية: مخاض الديمقراطية العسير.» دراسة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، تحليل سياسات، كانون الأول/ ديسمبر 2012.

بشارة، عزمي. «الثورة ضد الثورة والشارع ضد الشعب والثورة المضادة.» دراسة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 26 آب/ أغسطس 2013.

______. «في الثورة والقابلية للثورة.» دراسة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، سلسلة دراسات وأوراق بحثية، الدوحة، آب/ أغسطس 2011.

______. ««نحن» و«هم» ومأزق الثقافة الديمقراطية في عصر الثورة.» كلمة الدكتور عزمي بشارة الافتتاحية في المؤتمر السنوي الثاني في موضوع «الإسلاميون ونظام الحكم الديمقراطي» بعنوان «مسائل المواطنة والدولة والأمة»، فندق ريتز كارلتون الدوحة، 28/ 9/ 2013.

جميح، محمد. «المشهد اليمني بعد سقوط صنعاء.» المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، تحليل سياسات، 22 تشرين الأول/ أكتوبر 2014.

«قانونيّون في ندوة للمركز العربي: الاستقطاب السياسي يعيق صياغة دستور مصر الجديد ويهدّد ثمار الثورة.» المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، 25 تشرين الثاني/ نوفمبر 2012.

2- الأجنبية

Books

Ansart, Pierre. *Les Idéologies politiques*. Paris: Presses universitaires de France, 1992. (Collection Sup)

Ariès, Philippe [et al.]. *La Nouvelle histoire*. Sous la direction de Jacques Le Goff, Roger Chartier et Jacques Revel. Paris: Retz-C.E.P.L., 1978. (Les Encyclopédies du savoir moderne)

Aron, Raymond. *Introduction à la philosophie politique: Démocratie et révolution.* Paris: Librairie générale française, 1997. (Références; 536)

Boia, Lucian. *Pour une histoire de l'imaginaire*. Paris: les Belles lettres, 1998. (Vérité des mythes)

Castoriadis, Cornelius. *L'Institution imaginaire de la société.* 5e éd. rév. et corr. Paris: Éditions du Seuil, 1975. (Collections Esprit. La Cité prochaine)

De l'Identité du sujet au lien social: L'Étude des processus identitaires. Sous la direction de Hélène Chauchat et Annick Durand-Delvigne. Paris: Presses universitaires de France, 1999. (Sociologie d'aujourd'hui)

Giust-Desprairies, Florence. *L'Imaginaire collectif.* Préface d'Eugène Enriquez. Paris: Éd. Érès, 2009. (Érès poche: Société)

Idéologies partis politiques et groupes sociaux. Études réunies par Yves Meny pour Georges Lavau. Paris: Presses de la fondation nationale des sciences politiques, 1989.

Introduction aux méthodologie de l'imaginaire. Sous la direction de Joël Thomas. Paris: Ellipses, 1998.

Jodelet, Denise (sous la dir.). *Les Représentations sociales*. Paris: Presses universitaires de France, 1989. (Sociologie d'aujourd'hui)

Œuvres choisies de Mao Tsetoung. Pékin: Éditions en langues étrangères, 1976.

Spensky, Martine (Sous la dir.). *Citoyenneté(s): Perspectives internationales.* Publ. par Centre de recherches sur les civilisations étrangères dans le monde contemporain [CRCEMC]. Paris: Presses universitaires Blaise Pascal, 2003. (Collection Politiques et Identités)

Periodicals

Garaudy, Roger. «Révolution et bloc historique.» *L'Homme et la société*: vol. 21, no. 1, 1971.

Nicolas, Guilhot. «La Science politique et la transition démocratique à l'Est.» *Future antérieur*: no. 27, 1995.

فهرس عام

-ت-

-خ-

-ش-

-ص-

-ع-

-غ-

-ف-

-ق-

-ك-

-ل-

-م-

-ن-